ZNAK

MIESIĘCZNIK

Ks. KONSTANTY MICHALSKI: REFLEKSJE □ **Ks. CHARLES JOURNET:** CHRYSTIANIZM A KULTURA EUROPEJSKA □ **ERWIN PANOFSKY:** GOTYK A SCHOLASTYKA □ **JÓZEF CZAPSKI:** ROZANOW — MAURIAC □ **THOMAS MERTON:** ASCEZA I OFIARA □ **G. K. CHESTERTON:** OPOWIEŚĆ PRAWDZIWA

RACHUNEK SUMIENIA CZŁOWIEKA DOROSŁEGO

BIBLIOGRAFIA RELIGIJNA (2)

ZDARZENIA — KSIĄŻKI — LUDZIE

45

KRAKÓW

ROK X MARZEC (3) 1958

REDAGUJE ZESPÓŁ

Hanna Malewska, Maria Morstin-Górska, Stefan Swieżawski, Stanisław Stomma, Jerzy Turowicz, Jacek Woźniakowski, Jerzy Zawieyski.

Redaktor Naczelny: **Jacek Woźniakowski**

Sekretarz Redakcji: **Stefan Wilkanowicz**

Adres redakcji: Kraków, Sławkowska 32, I p. tel. 556-21

Redakcja przyjmuje: we wtorki i piątki, godz. 12—14.

Adres administracji: Kraków, Wiślna 12, I p. tel. 213-72.

Administracja przyjmuje codzień, od godz. 9—13.

PRENUMERATA

	w kraju	zagranicą
Cena pojedyńczego zeszytu	10.— zł	14.— zł
Prenumerata kwartalna (za 3 n-ry)	30.— zł	42.— zł
Prenumerata roczna (za 12 n-rów)	120.— zł	168.— zł

Prenumeratę krajową należy wpłacać na konto administracji
PKO Kraków Nr 4-9-831
lub na konto „Ruchu", Kraków, Worcella 6, PKO 4-6-777,

Wpłaty przyjmują również urzędy pocztowe i listonosze.

Prenumeratę zagraniczną należy wpłacać na konto PKWZ „Ruch"
Warszawa, ul. Wilcza 46 — PKO 1-6-100024
lub na konto administracji PKO Kraków Nr. 4-9-831.

Maszynopis otrzymano 26. II. 58. Papier druk. sat. VII kl. 86x122 70g. Druk ukończ. w marcu 1958
Format A5 Ark. druk. 7,5 Nakład 7000+200 egz.

Krakowskie Zakłady Graficzne Zakład nr 7. Kraków, ul. Kazimierza Wielkiego 95. Zam. 100. S-71

ZNAK
MIESIĘCZNIK
ROK X — Nr 45 (3)
MARZEC 1958
KRAKÓW

...Niemal na samym początku komentarza św. Tomasza do Drugich Analityk znajduje się zdanie: Humanum genus arte et ratione vivit, cały rodzaj ludzki żyje z techniki i sztuki — arte, z wiedzy i wartości moralnych — ratione. Jeżeli człowiek ma żyć jako człowiek, to musi się zwrócić do kultury, gdyż inaczej nie spełni swego zadania na ziemi, nie będzie żył na niej jako człowiek. Kulturę materialną i duchową trzeba uznać nie tylko za konieczny warunek życia ludzkiego, lecz także za wytwór tego życia, za jego cechę istotną, która je wyodrębnia od świata zwierzęcego. Święty Tomasz rozstrzyga sprawę radykalnie, kiedy po jednej stronie umieszcza człowieka z jego kulturą, a po drugiej zwierzę z jego instynktami i impulsami. Tylko człowiek kulturę stwarza, tylko on ją rozumie, tylko on ją potrafi odziedziczyć, ocenić i rozbudować, dowodząc przez to, że tylko w nim tkwi to coś, co go wynosi ponad naturę, ponad zwierzę na każdym stopniu jego rozwoju...

Wytwory kultury, czyli obiektywacje, wyszedłszy raz z twórczej czynności człowieka, usamodzielniają się, zdobywając sui generis byt, związany zawsze w pewien sposób z materią. Nie ma żadnych obiektywacji, oderwanych już od swego twórcy, w których by nie było równocześnie czynnika materialnego i duchowego. Ponieważ każde dzieło kultury ma w sobie stronę materialną, można je palić, rozbijać, drzeć i niszczyć, można je restaurować, odnawiać i przekształcać, ponieważ ma tę stronę materialną, można je badać ze stanowiska fizyka, chemika lub mechanika. Z tego punktu widzenia nie różni się ono od żadnego przedmiotu z otaczającego nas świata. Nie różni się dzieło kultury, nie różni się rzeźba, obraz, książka, motor, od materialnego kosmosu także przez to, że na równi z nim zadrażnia nasze zmysły, że działa jako podnieta na nasz wzrok, słuch i dotyk.

Różni się natomiast dzieło kultury od wszelkiej cząstki przyrody przez to, że tylko ono zawiera w sobie coś z ludzkiego ducha, że zawiera w sobie jego zamysł, jego uczucie, że tylko ono spełnia na-

rzucony sobie przez niego cel, stając się narzędziem, symbolem, znakiem, obiektywacją. Obiektywacje wyodrębnia się od siebie i klasyfikuje z rozmaitych punktów widzenia, mówiąc o pomnikach sztuki i nauki, wiedzy i religii, prawa i moralności. Ponad wszelkimi tymi różnicami góruje jednak wspólna ich cecha, ta mianowicie, że tkwi w nich jakiś sens, jakiś wyraz i ślad ludzkiego ducha.

Wszystkie nauki humanistyczno-historyczne z powodzeniem pracują i pracować tylko mogą dlatego, że człowiek z człowiekiem, duch z duchem obcują, porozumiewają się ze sobą poprzez swe wytwory. Widocznie istota każdego ludzkiego ducha jest taka sama, skoro tak samo funkcjonuje, tak samo się wypowiada w symbolach i znakach, w obiektywacjach utrwalonych w materii lub w ludzkich ustrojach społecznych. Przez tego rodzaju obiektywacje, przez pismo, druk, dzieło sztuki, przez instytucje społeczne obcują ze sobą ludzkie duchy, sięgając poza granice czasu i przestrzeni. Bywa tak, że znaki zostawione na pomnikach dawnej, zamarłej kultury, są dla nas niezrozumiałymi przez całe wieki, ale i wówczas rozumiemy, że mamy przed sobą nieodczytane znaki, aż wreszcie nadejdzie chwila, kiedy znajdziemy klucz do przechowanych nam skarbów ducha...

Nie istnieje kultura dla kultury, jak sztuka dla sztuki, bo ją tworzy i asymiluje bezustannie dla siebie człowiek. Zgodzimy się więc na to, że bezpośrednim celem kultury w dziedzinie obiektywacji i życia społecznego jest człowiek. Jeżeli tak, to pytamy się dalej, czy człowiek sam sobie jest celem, czy też — widząc swą zależność wszechstronną — szuka i znajduje cel poza sobą i poza swoją społecznością. Zagadnienie hierarchii celów i hierarchii wartości staje i stanąć musi wyłącznie wobec ludzkiego ducha. Wielkim tylko tworzywem staje się dla ducha cała powstała już kultura, kiedy on sam stanie raz na drodze ostatecznych zagadnień.

Na drodze ostatecznych, metafizycznych zagadnień stanął kiedyś duch w starożytnej Helladzie, wydając ze siebie szereg typowych światopoglądów, z których filozofia bytu Arystotelesa utrzymała się poprzez długie wieki, zwracając na siebie uwagę przez zasadniczą cechę uniwersalizmu. Uniwersalizm ten pochodzi stąd, że dla ludzkiej myśli zjawia się byt, rzeczywistość, jako właściwy jej przedmiot poznania. W obrębie bytu znajdują się różne jego stopnie, zaczynając od nieorganicznej materii, a kończąc na bezmaterialnym duchu.

Zbudowany na hierarchii bytów światopogląd może wziąć w siebie to, co w innych światopoglądach jest tylko częścią bytu lub jedną jego stroną, wyolbrzymianą jednostronnie do wyżyn jakiegoś nieabsolutnego absolutu. Zazwyczaj nowe, głębokie prądy kulturalne płyną stąd, że zaniedbywano tę lub inną stronę rzeczywistości, aż wreszcie obudziła się przeciwko temu reakcja w imię ratowania pew-

nej części życia ludzkiego. Lekceważono kryzys życia gospodarczego i związane z tym kryzysy klasy pracującej, aż wreszcie zjawiła się potężna reakcja w Rosji Radzieckiej. Przymykano przez dłuższy czas oczy na doniosłą rolę, jaką posiada ludzkie ciało pośrednio nawet dla życia duchowego, aż wreszcie zjawiła się reakcja w formie biologizmu.

W chwili, kiedy stanęły do walki ze sobą o własne istnienie i o istnienie kulturalnego człowieka różne światopoglądy i związane z nimi kultury, nasuwa się pytanie, czy nie ma miejsca na pokój pomiędzy człowiekiem a człowiekiem, pomiędzy tą a inną postacią kultury. Na to pytanie odpowiada twierdząco chrześcijaństwo przez tylowiekowe swe istnienie. Obok wszystkich postaci kultury i ponad nimi zjawiła się kultura chrześcijańska, w której pierwiastek nadprzyrodzony łaski i jej życia osiada na najszlachetniejszej części człowieka, na jego duchu, żeby w związku z filozofią bytu tworzyć podstawy do porozumienia się, do pojednania się człowieka z człowiekiem, rasy z rasą.

Także kultura chrześcijańska jest z istoty swej zaborczą, dążąc do tego, by w sobie zintegrować to, co w innych kulturach jest istotną wartością dla życia. Przez filozofię bytu podchodzi chrześcijaństwo pod wszystkie kultury, przez teologię życia nadprzyrodzonego wznosi się ponad wszystkie ich szczyty na to, by człowiekowi złożonemu z kości, ciała i ducha dać pełnię życia na zawsze.

Ks. Konstanty Michalski

(Fragmenty z książki *Między heroizmem a bestialstwem*, Kraków 1949, Wydawnictwo Mariackie).

KS. CHARLES JOURNET

CHRYSTIANIZM A KULTURA EUROPEJSKA

Wydaje nam się, że ten, kto chce rozważać problem współczesnego zetknięcia się różnych cywilizacji nie może się obejść bez uściślenia pewnych pojęć teologicznych, odnoszących się do stosunku chrystianizmu i cywilizacji. Postaramy się przedstawić to możliwie jasno i zwięźle [1]).

ZASADNICZA TRANSCENDENCJA CHRYSTIANIZMU WOBEC CYWILIZACJI

W zestawieniu z państwami, kulturami i cywilizacjami chrystianizm, z samego założenia, jest bezwzględnie transcendentny.

Chrystus przyszedł, żeby wprowadzić w ten świat królestwo, które nie jest z tego świata. „Gdyby z tego świata było moje królestwo, słudzy moi walczyliby niechybnie... Ale teraz, królestwo moje nie jest stąd" (Jan XVIII, 36). Po raz pierwszy Chrystus rozróżnia wyraźnie dwie płaszczyzny: płaszczyznę rzeczy, które wymykają się Cezarowi i które trzeba oddać Bogu wprost, oraz płaszczyznę rzeczy, które trzeba oddać wprost Cezarowi, ale w ten sposób, żeby mogły stamtąd wznieść się do Boga, do którego wszystko musi w końcu dotrzeć. Od sławnego powiedzenia: „Oddajcież tedy, co jest cesarskiego — cesarzowi, a co jest Bożego — Bogu" (Mt. XXII) to, co duchowe i to, co doczesne nie powinno już być m i e s z a n e, nie powinno też być r o z d z i e l a n e. Tu trzeba r o z r ó ż n i a ć, aby j e d n o c z y ć; podporządkować niższe wyższemu, doczesne duchowemu. Oczywiście doczesne nie jest tylko bezwartościowym środkiem do celu, lecz jest celem pośred-

1) Abbé Charles Journet: *Le Christianisme est-il responsable de la culture européenne?* (extrait de la revue „Comprendre", Venise 1957). W tym artykule termin *christianisme:* religia chrześcijańska — tłumaczymy przez „chrystianizm". Termin *chrétienté:* społeczność chrześcijan, świat chrześcijański — tłumaczymy przez „chrześcijaństwo".

nim i mniej znaczącym: trochę tak, jak świat mineralny jest podporządkowany światu roślinnemu, a ten ostatni światu zwierzęcemu. Nikt nie przeczy, że od chwili, w której Chrystus wypowiedział te słowa, coś się zmieniło na świecie. Kto jest chrześcijaninem, ten się z tego cieszy. Niechrześcijanin martwi się, razem z autorem *Contrat Social*: „Właśnie w tych okolicznościach Jezus ustanowił na ziemi królestwo duchowe: i w ten sposób, oddzielając system teologiczny od systemu politycznego sprawił, że państwo przestało być jednością, i zapoczątkował te wewnętrzne podziały, które odtąd zawsze wstrząsają ludami chrześcijańskimi". Zatem: „prawo chrześcijańskie właściwie raczej szkodzi niż pomaga silnej strukturze państwa", byłoby więc mądrze uczynić tak, jak mówi Hobbes: „zebrać razem dwie głowy orła i sprowadzić wszystko do jedności politycznej, bez której nigdy ani państwo, ani rząd nie będzie dobrze ukonstytuowany" [2]).

Chrystianizm jest pozapolityczny, a więc także pozakulturowy. Chrystus nigdy nie mówi o postępie życia doczesnego — jesteśmy prawie zgorszeni, że nie zwraca uwagi na sprawy kultury, sztuki, polityki czy techniki: „I rzekł doń ktoś z rzeszy: Nauczycielu, powiedz bratu memu, żeby się ze mną podzielił dziedzictwem. Ale on odrzekł mu: Człowiecze, któż mnie postanowił sędzią, lub rozjemcą między wami?" (Łuk. XII, 13, 14). Apostołowie pójdą tą samą drogą. Paweł, uwięziony w Rzymie, odsyła Filemonowi zbiegłego niewolnika, który został chrześcijaninem. Apostoł żąda od pana, żeby odtąd traktował niewolnika jak ukochanego brata i nakazuje niewolnikowi, żeby słuchał swego pana tak jak Chrystusa. W całym tym liście, w którym mówi się wyłącznie o panu i niewolniku, nie ma ani słowa o instytucji niewolnictwa. Ale wprowadza on w świat tyle nowego światła i nowej miłości, że wyczuwa się, iż to światło i miłość rozsadzą kolejno wszelkie formy niewolnictwa, bo uczynią je czymś nie do zniesienia.

WPŁYW CHRYSTIANIZMU NA CYWILIZACJĘ

Właśnie przez to, że chrystianizm zmienia stosunki między człowiekiem a Bogiem, zmieni on także stosunki między człowiekiem a światem. To nie będzie bezpośrednim zadaniem ani Jezusa ani Apostołów — ale aż do wypełnienia czasów bezpośrednim zadaniem chrześcijan żyjących na świecie. Człowiek, któremu chrystianizm odkrył jego nieśmiertelne przeznaczenie i nieprzeczuwaną godność, nie będzie już mógł znieść organizacji świata takiej, jaką

[2]) J. J. Rousseau, *Le Contrat social*, Ks. IV, rozdz. 8.

pierwotnie zamierzył; odczuje swoje zobowiązanie do ciągłej pracy nad jej zmianą, do starań, żeby była mniej niesprawiedliwa. W miarę, jak mu się to będzie udawać, zacznie się zarysowywać cywilizacja chrześcijańska i społeczność chrześcijan, chrześcijaństwo.

Chrystianizm nie należy do tego samego porządku co cywilizacja i właśnie dlatego, że stoi ponad cywilizacją, może na nią tak głęboko wpływać. Nie dotyka on cywilizacji i nie stoi z nią na tym samym poziomie. Dotyka jej, jako przyczyna wyższa i ożywia najgłębiej ukryte korzenie, które ją karmią. Działa na cywilizację tak, jak wielkie zmiany klimatu w okresach lodowcowych i międzylodowcowych działały na florę i faunę Europy.

Mówi się czasem o „obronie chrystianizmu i cywilizacji chrześcijańskiej". To wyrażenie trzeba dobrze rozumieć. Trzeba rozróżnić: z jednej strony stały wysiłek chrystianizmu w kierunku oświecania porządku doczesnego — z drugiej zaś egzystencjalną wielorakość kultur.

Chrystianizm pochodzi od Boga, należy do porządku duchowego, jest jedyny i wieczny. Cywilizacje są ludzkie, należą do porządku doczesnego, są różnorakie i ulegają zagładzie.

Chrystianizm oświeca cywilizacje, nie zmieniając ich istoty, tak jak słońce oświetla chmury, które pod nim przepływają. Cywilizacje w ten sposób rozświetlone nabierają owej dziwnej świeżości i czystości, których odblask widzimy w pięknych okresach sztuki chrześcijańskiej.

W swej istocie cywilizacje pozostają ludzkie, lecz w swych przejawach — mniej lub bardziej całkowicie, mniej lub bardziej głęboko — stają się chrześcijańskie.

Żadna cywilizacja nie będzie nigdy całkowicie ani doskonale chrześcijańska. Wszystkie, które do tego dążyły, miały w sobie elementy nie dotknięte chrystianizmem, a nawet wiele poważnych skaz. Zresztą z samej definicji nie jest możliwe, by jakakolwiek cywilizacja wchłonęła wszystkie rozświetlające możliwości chrystianizmu, tak żeby mogła reprezentować ideał cywilizacji chrześcijańskiej, jak platońska idea człowieka miała reprezentować człowieka jako takiego.

Nawet pozorne utożsamienie chrystianizmu z jakąkolwiek cywilizacją pociągnęłoby za sobą katastrofalne skutki. Pius XII w swoim przemówieniu z dnia 24 czerwca 1944 roku mówi: „Misjonarz jest apostołem Jezusa Chrystusa. Zadaniem jego nie jest przeszczepianie cywilizacji europejskiej w ziemie misyjne. Misjonarz ma umożliwić ludom, które niejednokrotnie chlubią się tysiącletnią kulturą, łatwiejsze przyjęcie życia i zwyczajów chrześcijańskich; a te

bez trudności i spontanicznie zestrajają się z każdą zdrową cywilizacją".

Zadaniem misjonarza jest przynoszenie ludom krwi Chrystusowej, a nie dobrodziejstw cywilizacji. W tym, co dotyczy cywilizacji, trzeba rozróżnić: powszechne wartości cywilizacyjne, które jako dodatek misjonarz może zaproponować ludom, z którymi żyje, i poszczególne wartości różnych cywilizacji. Jeśli chodzi o te ostatnie — misjonarz będzie musiał oderwać się od zwyczajów, które wyniósł z dzieciństwa, żeby przyjąć zwyczaje swego nowego otoczenia.

ROZRÓŻNIENIE MIĘDZY CHRYSTIANIZMEM A CHRZEŚCIJAŃSTWEM — CHRZEŚCIJAŃSTWO ŚREDNIOWIECZNE

Nie wolno zapominać o zasadniczym rozróżnieniu między chrystianizmem a cywilizacjami nawet chrześcijańskimi, między rzeczami Bożymi a rzeczami Cezara, między królestwem, które nie jest z tego świata, a królestwami, które do tego świata należą. Przypominały to zawsze głosy ludzi do tego powołanych.

Chrystianizm już w czasach apostolskich został poddany decydującej próbie: przechodzi on z żydowskiego, palestyńskiego świata do świata grecko-rzymskiego. Kościół „pochodzący z Żydów" i Kościół „pochodzący z pogan" nie oznaczają dwóch Kościołów, ale zespolenie się dwóch prądów. „Nie masz Żyda ani Greka, nie masz niewolnika ani wolnego, nie masz mężczyzny ani niewiasty. Albowiem wszyscy wy jedno jesteście w Jezusie Chrystusie" (Gal. III, 28).

Cztery wieki później, kiedy cesarstwo rzymskie wali się pod ciosami inwazji barbarzyńców, św. Augustyn tłumaczy, że zburzenie Rzymu nie jest końcem świata, i że los Państwa Bożego nie jest związany z losem królestw, które zbudowały ręce człowieka.

W okresie odkrycia Ameryki dominikanie Vitoria i Las Casas przypomną publicznie doktrynę św. Tomasza z Akwinu, według której „prawo Boże, które pochodzi od łaski, nie niweczy prawa ludzkiego, które pochodzi od rozumu naturalnego". Błędy religijne Indian nie mogą więc być pretekstem do kwestionowania legalności państw, przez Indian założonych.

Kiedy zaś jezuici z Robertem de Nobili dotarli do Indii, a z Mateuszem Ricci do Chin — nie zamierzali wcale przeciwstawiać wojej cywilizacji ich cywilizacjom, ale szanując to, co zastali, chcieli, żeby ludy o tysiącletnich cywilizacjach przyjęły objawienie chrześcijańskie.

Jak zawsze przy prawdziwie głębokich ujęciach rozróżnienie między chrystianizmem a chrześcijaństwem będzie stopniowo ujawniać zawarte w nim możliwości. Urzeczywistni się ono w średniowieczu w sposób niedojrzały, dziś domaga się realizacji w sposób dojrzalszy.

Kiedy minął okres prześladowań, kiedy zwyciężyły żywe siły chrystianizmu, kiedy chrześcijanie zobaczyli jasno, że przyszłość należy do nich — ich pierwszą myślą było zjednoczenie się na płaszczyźnie politycznej, to znaczy założenie państwa, złożonego konstytucyjnie z samych chrześcijan, tak, iż w samej definicji obywatela zawierało się, że był on chrześcijaninem. Do tego państwa nie będą należeć ani poganie ani Żydzi. Można z nimi żyć w zgodzie (przynajmniej teoretycznie, tak jak orzeka prawo), ale włączeni w państwo nie będą. Miejsce pogan będzie na granicach, a Żydzi zajmą to, co potem stanie się gettem. Państwo średniowieczne przedstawia się więc naszym oczom jako zlepek duchowości i doczesności czego natura rzeczy wcale nie wymaga. Wymaga ona natomiast rozróżnienia między duchowością a doczesnością i podporządkowania tego co doczesne temu, co duchowe. Państwo średniowieczne było jedną z możliwości rozwiązania problemu Europy — pierwszą, jaka się narzuciła. Nasuwały ją okoliczności i trzeba ją było poddać próbie.

Nawet w średniowieczu chrystianizm, który jest duchowy zachowuje odrębność od chrześcijaństwa, które jest doczesne; Kościół zachowuje odrębność od państwa. Na czele chrystianizmu stoi papież, jako zastępca Chrystusa i następca św. Piotra. Na czele chrześcijaństwa stoi teoretycznie cesarz. Jednak niedoskonałości cesarzy doprowadzą do tego, że oczywista konieczność i dobro ogółu — mimo niebezpieczeństw i niedogodności, które wynikną z tego związania — zmusi papieży do łączenia z władzą duchowną pewnej władzy doczesnej, do rządzenia chrześcijaństwem *jakby w zastępstwie*. Występuje to szczególnie w chwilach wielkiego niebezpieczeństwa. Właśnie z racji tego zapożyczonego tytułu opiekunów chrześcijaństwa papieże staną na czele krucjat.

Krucjaty nie były wcale „zbrojnymi misjami" ani próbami „apostołowania mieczem". W swojej istocie — i jeśli oddzielimy i potępimy wszystkie niesprawiedliwości, które przy tej okazji popełniono — okazują się one nie walką *chrystianizmu* z Islamem; bo chrystianizm nie uzbraja się i nie unicestwia, lecz tłumaczy i nawraca. Krucjaty są wojnami doczesnego *chrześcijaństwa* z Islamem. W tych wojnach chrześcijaństwo — zmobilizowane przez papieża jako opiekuna doczesności i zachęcone przez niego, jako przez zastępcę Chrystusa — broniło środkami doczesnymi (a to są

środki grube) swego doczesnego bytu i prawa do pokojowego dostępu do Grobu Chrystusa. Krzyż, przeciwstawiający się półksiężycowi, to nie był krzyż chrystianizmu; ten ramiona swoje rozpościera na Wschód i na Zachód. To krzyż chrześcijaństwa, krzyż „udocześniony", trochę tak, jak krzyz na sztandarze szwajcarskim.

Z punktu widzenia chrześcijaństwa możemy mówić, że św. Ludwik uduchowił ideę krucjaty — ale z punktu widzenia chrystianizmu, to św. Franciszek wskrzesił ideę misji. Po nim przyjdą Jan Carpini z Piano [3]), Jan de Montecorvino i cały rój męczenników.

Ustrój średniowiecznego chrześcijaństwa był ustrojem sakralnym, pierwszą próbą jakże niepełną i niedoskonałą polityki chrześcijańskiej. Dominowała w nim myśl założenia doczesnego państwa, składającego się konstytucyjnie z samych ochrzczonych, z samych chrześcijan. Ten ustrój już znikł, razem ze swymi blaskami, pochodzącymi z natchnienia Ewangelii i ze swymi skazami, wynikającymi z niedoskonałości człowieka. Nie ma co marzyć o tym, żeby ten ustrój wskrzeszać. Dziś potrzebujemy zupełnie nowego w swej istocie zastosowania odnoszących się do doczesności wiecznych zasad Ewangelii. Niczego nie możemy naśladować, wszystko trzeba odkrywać na nowo.

W średniowieczu Zachód dotknęło podwójne nieszczęście. Został on odcięty od reszty znanego wówczas świata: na południe przez półksiężyc Islamu, na wschodzie przez schizmę Kościoła wschodniego. Odtąd musiał się on rozwijać jakby w zamknięciu: otworem stała tylko północ Europy. Skutki tego stanu rzeczy nie dały na siebie czekać. Kiedy misjonarze, podążający za hiszpańskimi i portugalskimi żeglarzami, odkryją Amerykę i okrążając Afrykę, odnajdą starożytne cywilizacje dalekiego Wschodu — poniosą z początku opowiadanie Ewangelii w otoczce cywilizacji zachodniej. Dopiero później, po trudnej szkole ubóstwa ewangelicznego, zrozumieją jak daleko prowadzą konkretne wymagania i subtelności nieuniknionego rozróżnienia duchowości od doczesności, chrystianizmu od cywilizacji.

DRAMAT CYWILIZACJI ZACHODNIEJ

W tym samym czasie rozgrywał się dużo boleśniejszy dramat. Cywilizacja zachodnia, która powstała w średniowieczu pod wpływem chrystianizmu, obojętnieje wobec niego. Przestaje być teocentryczna i stopniowo staje się antropocentryczna. Chrystianizm, zamiast być dla niej światłem, staje się ciężarem.

---

3) Franciszkanin, który w XIII w. w towarzystwie Polaka, Benedykta, jako tłumacza, wyprawił się na dwór chana tatarskiego.

Po wielkich podziałach religijnych ludzie starają się zbudować jedność Europy na podstawach, które im się wydają powszechniejsze i trwalsze. Przychodzi racjonalizm Odrodzenia z Campanellą, który twierdzi, że „chrystianizm do prawa naturalnego dodał tylko Sakramenty" — i z Montaignem, według którego „zwyczaj tłumaczy wszystko", a my „jesteśmy chrześcijanami z tego samego tytułu co Niemcami, lub mieszkańcami Périgord". Potem przyjdzie pełna pychy pewność siebie filozofii Oświecenia, potem obalenie pewności rozumu na korzyść idealizmu, a wreszcie, różnymi drogami (z Heglem, Marxem i Augustem Comte), apoteoza Ludzkości. Stąd „Apostrofa Szaleńca" Nietzschego: „Gdzie podział się Bóg? Zaraz wam powiem. Zabiliśmy Go ty i ja. Czy wielkość tego czynu jest proporcjonalna do naszej miary? Czyż nie musimy sami zostać bogami, żeby temu sprostać? Nigdy nie dokonano większego czynu, i dzięki niemu, ktokolwiek narodzi się po nas, będzie należał do historii wspanialszej, niż cała historia przeszłości".

Proszę zwrócić uwagę: tu nie chodzi o proces powrotu do pogaństwa, jak to się czasem myśli — to jest proces apostazji, który prowadzi do antyteizmu, do antychrześcijaństwa. Raz ofiarowana ludziom religia Boga, Stwórcy wszystkiego, który tak ukochał świat, że dał mu swego jedynego Syna, nie da się już wyminąć. Zmusza do decydującego wyboru. Religia chrześcijańska na zawsze wycisnęła swe piętno na losie historii ludzkiej: w sposób pozytywny, o ile wpływ jej jest świadomie przyjęty, lub też jako świadectwo braku, o ile jej wpływ jest świadomie odrzucony.

CZY CYWILIZACJA ZACHODNIA JEST CHRZEŚCIJAŃSKA?

Wszyscy zdajemy sobie dobrze sprawę, że cywilizacja zachodnia, to nie to samo, co chrystianizm. Staje jednak przed nami kluczowe zagadnienie: czy cywilizacja zachodnia jest jeszcze chrześcijańska?

Odpowiadamy: jest cywilizacją w zamęcie.

Z jednej strony jest łupem gwałtownych prądów, które ją niosą ku ateizmowi, ku apoteozie woli potęgi, ku prymatowi wartości technicznych. Wydana jest na pastwę siebie i brakuje jej duchowości, koniecznej do zapanowania nad narzędziami, które same skonstruowała. Uczeni są przerażeni potęgą własnych wynalazków i słabością człowieka, który ma nimi rządzić. „Era energii atomowej — pisze Louis de Broglie — może być erą wspaniałego postępu, erą lepszego i łatwiejszego życia. Ale może być także erą walk, za które nie ma zadośćuczynienia, które swoim zasięgiem i okropnością przewyższą wszystkie wojny przeszłości; a przy tej

okazji, używając straszliwych środków zagłady, ludzkość może zniszczyć samą siebie. Próżno się łudzić, że możliwość takiej kastrofy nie istnieje. Niestety namiętności ludzkie nie zmieniły się, a przerażające wypadki, które w ostatnich latach zbroczyły krwią wszystkie części świata, nie pozwalają ufać, że w przyszłości mądrość i miłość bliźniego muszą zwyciężyć w sercach ludzkich"[4]).

Nie to jest rzeczą złą, że technikę przekazano ludom, które jej nie znały. Należało ją jednak podać w takim układzie cywilizacyjnym, w którym byłaby opanowana przez wartości moralne i duchowe. Stało się wprost przeciwnie. Arnold J. Toynbee, studiując zjawisko zetknięcia się różnych światów kultury, próbuje formułować prawo, według którego „siła penetracji elementu kulturowego jest na ogół odwrotnie proporcjonalna do wartości kulturowej tego elementu"; z tego powodu wartości techniczne górują nad wyższymi wartościami kulturowymi. Toynbee dorzuca, że „wyizolowany i oderwany element kulturowy może się okazać śmiercionośny, podobnie jak choroba zakaźna, albo elektron oderwany od atomu, gdy jest odłączony od systemu, do którego dotąd należał"[5]). Trzeba dodać, że Zachód zetknął się z cywilizacjami wschodnimi i wstrząsnął nimi aż do fundamentów wtedy, gdy zachodni system kulturowy już był w rozkładzie i kiedy wartości materialne wzięły w nim górę nad duchowymi.

Lecz cywilizacja zachodnia była kiedyś chrześcijańska. I nawet, kiedy się zapiera i zdradza chrystianizm, nie udaje jej się zmusić go do milczenia. Żywe siły, tkwiące w naszej cywilizacji, pochodzą od chrystianizmu. Jeszcze działa w nas chrześcijański ferment. Wykazywano ślady natchnień ewangelicznych w naszej cywilizacji[6]). Próbując rzecz streścić, powiemy: pod wpływem Ewangelii szereg prawd dotarł do świeckiej świadomości człowieka. Oto one:

1) Historia ludzka nie kręci się wkoło, ale zmierza do jakiegoś celu i postępuje w jakimś kierunku. Postęp nie jest konieczny ani automatyczny; jest stale zagrożony i zawsze coś mu się sprzeciwia. Postęp nie dąży do zdobycia w przyszłości Raju drogą Rewolucji, lecz do przemiany na lepsze struktur świadomości i życia, i to przez cały ciąg historii aż do nadejścia Królestwa Bożego, które jest poza historią.

---

[4]) *A l'aube de l'ère atomique* (Świt ery atomowej), w *Physique et Microphysique*, Paris, 1947, str. 355.

[5]) *Le Monde et l'Occident* (Świat i Zachód), Paris, 1953, str. 150 i 152.

[6]) Jacques Maritain, *Christianisme et démocratie* (Chrystianizm i demokracja), N. York, 1943, str. 49 i nast.

2) Osoba ludzka, będąca częścią państwa *(cité)*, przerasta państwo nienaruszalną tajemnicą swojej duchowej wolności i przeznaczeniem do dóbr absolutnych. Pragnienie sprawiedliwości zostało wyżłobione w duszy wieków chrześcijańskich przez Ewangelię i Kościół, od którego nauczyliśmy się słuchać tylko wtedy, kiedy to jest słuszne.

3) Godność ludu i każdego zwykłego człowieka musi być zabezpieczona pomimo funkcjonalnych nierówności, których wymaga życie społeczne. Lud nie jest Bogiem, wola ludu nie jest regułą ani sprawiedliwości, ani niesprawiedliwości; natomiast lud jest żywą spuścizną wspólnych darów i obietnic, które Bóg dał swemu stworzeniu, a także równej godności i słabości, będącej udziałem wszystkich jako członków rodzaju ludzkiego.

4) Autorytet, rozumiany jako prawo wykonywania władzy, pochodzi od Boga; jest on uosobiony w przywódcach ludu, jeśli dla dobra zbiorowości reprezentują oni zbiorowość. Społeczeństwa ludzkie powinny dążyć do wprowadzenia takich ustaw, w myśl których lud działa w życiu politycznym jako osoba dojrzała, a nie jako zwykłe narzędzie dyktatora albo władzy „patriarchalnej".

5) Machiawelizm, polityka siły i niegodnych środków, jest zgubą ludzkości; sprawiedliwość jest żywicielką ładu, a niesprawiedliwość nieładu.

6) Osoba ludzka słusznie dąży, także w życiu ziemskim, do wyzwolenia od nędzy, niewoli i wyzysku człowieka przez człowieka.

7) Jedynie braterska miłość, głoszona przez Ewangelię, zwyciężyć może siły zła, bo przekroczywszy granice grup społecznych przelewa się na cały rodzaj ludzki: „Człowiek, który raz odczuł świeżość tej niezwykłej nadziei, na zawsze pozostanie wstrząśnięty... Biada nam, jeśli nią wzgardzimy, jeśli nam się uda uwolnić rodzaj ludzki od nadziei braterstwa".

Teraz już wiadomo, jaka jest odpowiedź na pytanie: czy cywilizacja europejska jest chrześcijańska? Była ona częściowo i w sposób niedoskonały chrześcijańska, obecnie składa się na nią konflikt różnych tendencji i tak właśnie widzą naszą cywilizację ludy Dalekiego Zachodu i Dalekiego Wschodu. Nasza cywilizacja, zależnie od punktu widzenia, jest świadectwem lub zdradą chrystianizmu. Chrystianizm jest za nią ukryty, jest większy od niej; cywilizacja niewątpliwie przeminie, ale chrystianizm nie przeminie.

WZAJEMNE PRZENIKANIE KULTUR

Olivier Lacombe, rozważając zagadnienie wzajemnego przenikania kultur, pisał niedawno [7]: „To, że jesteśmy ludźmi, jest cechą dużo głębszą, niż że jesteśmy l u d ź m i Wschodu lub Zachodu. Niezrozumienie, sprzeczności i konflikty, występują dlatego, że pozostajemy na powierzchni nas samych i nie umiemy dotrzeć do istoty rzeczy. Powszechność natury ludzkiej zawiera w sobie możliwość i obowiązek wymiany wartości między jedną kulturą a drugą.

Jeśli chodzi o p r a w d y o b j e k t y w n e, które trzeba odkryć, przekazać lub przyjąć (niezależnie od tego, czy należą do porządku religijnego, filozoficznego, czy naukowego) — wszelka troska o charakterystyczne cechy różnicujące musi ustępować wobec bezwarunkowej powszechności prawdy teoretycznej i praktycznej.

Z drugiej strony, jeśli chodzi o s u b j e k t y w n e m e t o d y p o d c h o d z e n i a d o p r a w d y, przyswajania jej i objawiania, lub o p i ę k n o, wytryskające z twórczego i hojnego „ja" artysty, lub o różne zabarwienia, których może nabrać praktykowanie cnoty, wypełnianie dobra — wtedy odrębność, zróżnicowanie ma prawo do najpełniejszego szacunku. Ale nawet w tej skali, żadna kultura nie może zasklepiać się w sobie, odcinać się od innych, odmawiać wymiany. Tutaj także istnieje możliwość międzyludzkich kontaktów, chociaż dzieje się to na drogach bardziej zawiłych i trudniejszych do odkrycia. A jeśli ta możliwość istnieje — narzuca się jako obowiązek.

My, chrześcijanie, nie zapominajmy przede wszystkim o powszechności wiary nadnaturalnej, która jest wyższa, głębsza i ma większą zdolność jednoczenia ludzi, niż wszelka czysto ludzka próba jednoczenia".

A do człowieka zachodniego zwraca się autor z taką głęboką przestrogą: „My, ludzie tego Zachodu, który został ochrzczony, pamiętajmy, byśmy nie strzegli transcendencji Bożej mniej zazdrośnie, aniżeli wspólnota Muzułmańska. Strzeżmy się, my, którym wpajano Błogosławieństwa, żebyśmy nie byli mniej wrażliwi na wagę nauki ewangelicznej, według której c i s i p o s i ę d ą z i e m i ę, aniżeli tacy duchowi przywódcy, stojący z z e w n ą t r z, jak Ghandi".

Ks. Charles Journet
Tłumaczyła Anna Turowiczowa

---

[7]) *Chemins de l'Inde et Philosophie chrétienne* (Drogi Indii i filozofia chrześcijańska), Paris, 1956.

ERWIN PANOFSKY

GOTYK I SCHOLASTYKA

Studium prof. Erwina Panofsky'ego „Gothic Architecture and Scholasticism" ukazało się w r. 1957 w serii „Wimmer Lectures" (wyd. Meridian Books, New York); są to wykłady wygłoszone w St. Vincent College w U. S. A.; nazwa serii upamiętnia nazwisko pierwszego fundatora klasztorów benedyktyńskich w Ameryce. We wstępie o. Quentin L. Schaut, O. S. B., pisze o autorze: „Profesor Panofsky reprezentuje tę solidną, dojrzałą i prawdziwie humanistyczną wiedzę, która jest ideałem bardzo wielu, przez niewielu jednak osiągniętym. Od roku 1935 związany jest z wydziałem humanistycznym „The Institute for Advanced Study" w Princeton, w New Jersey. Z rodzinnego Hanoweru jego kariera naukowa wiodła go przez uniwersytety w Berlinie, Monachium, Fryburgu i Hamburgu. Jako autorytet w dziedzinie ikonologii, sztuki średniowiecznej, renesansowej i barokowej, iluminowanych rękopisów holenderskich i flamandzkich, był wykładowcą na wielu uniwersytetach Stanów Zjednoczonych. Wiedza równie rozległa w horyzontach i celna w syntezach, jak niezawodna i precyzyjna w szczegółach, ogarnianie całości połączone z przenikliwą analizą, wykład interesujący i świetny artystycznie — oto zalety wszystkich prac prof. Panofsky'ego. Szczególnie „prowokujące" jest studium niniejsze. Nawał pracy nie pozwolił autorowi wprowadzić korektur, jakie uznałby obecnie za potrzebne. Lecz nie wahamy się wydać tekstu w pierwotnej formie, bo zalety jego mówią same za siebie..."

W przekładzie niniejszym obejmującym cztery z pięciu rozdziałów książki, dokonaliśmy pewnych skrótów — zaznaczonych wielokropkami. W paru wypadkach uciekliśmy się do streszczenia, zaznaczonego nawiasem kwadratowym. Pominęliśmy noty końcowe, odpadł też niestety cenny materiał ilustracyjny. Niektóre informacje oraz uwagi nawiasowe autora przerzuciliśmy z tekstu do przypisów.

Historyk nie może się obejść bez periodyzacji materiału, czyli tworzenia okresów. „Dających się wyróżnić części historii", jak brzmi gładka definicja Słownika Oksfordzkiego. Na to, by okres się wyróżniał od innych, musi cechować go pewna jednolitość; a jeśli historyk nie zadowala się gotową etykietą, lecz chce ją sprawdzić, z konieczności próbuje wykryć wewnętrzne analogie między takimi jawnie rozbieżnymi zjawiskami jak sztuka, literatura, filozofia, prądy społeczne i polityczne, ruchy religijne itp. Wysiłek ten, sam w sobie chwalebny i nawet niezbędny, doprowadził do przynoszącej oczywiste niebezpieczeństwa, pogoni za „paralelami". Pojedyńczy badacz zdolny jest opanować jedno i to ograniczone pole; każdy musi się opierać na niekompletnych, a często z drugiej ręki informacjach ilekroć sięgnie *ultra crepidam*. Niewielu potrafi oprzeć się pokusie: tej mianowicie, by albo zignorować albo zlekka nagiąć linie, które nie chcą biec równolegle. A nawet istotna, nienaciągana paralela nie sprawia nam prawdziwej satysfakcji, jeżeli nie potrafimy wytłumaczyć sobie jej powstania. Stąd nic dziwnego, że jedna więcej zuchwała próba takiego powiązania architektury gotyckiej ze scholastyką musi spotkać się z podejrzliwością zarówno historyków sztuki jak i historyków filozofii.

Istnieje jednak, niezależnie od analogii wewnętrznych, o czym później, zbieżność namacalna między gotykiem i scholastyką, i to nieprzypadkowa. Czysto faktyczna zbieżność w czasie i przestrzeni, tak oczywista, że historycy filozofii średniowiecznej, nie kierując się żadnymi pobudkami *ex post*, doszli do periodyzacji swego materiału dokładnie takiej samej jak historycy sztuki.

I

Karolińskiemu renesansowi sztuki odpowiada w filozofii fenomen twórczości Jana Szkota (Eriugeny), równie wspaniały, równie nieoczekiwany i równie brzemienny w zapowiedzi, które zrealizować się mogły dopiero znacznie później. Około stu lat fermentu w obydwóch dziedzinach doprowadziło — w sztuce do bujnych sprzeczności romańskich i od prostoty płaszczyznowej szkoły w Hirsau i surowego strukturalizmu w Normandii i w Anglii aż po bogaty proto-klasycyzm w południowej Francji i w Italii. W teologii zaś i w filozofii, przez podobną mnogość sprzecznych prądów — od bezkompromisowego fideizmu (Piotr Damiani, Manegold z Lautenbach i wreszcie św. Bernard) oraz bezwzględnego racjonalizmu (Berenger z Tours, Roscellinus) aż po proto-humanizm Hildeberta z Lavardin, Marboda z Reims oraz szkoły w Chartres.

Heroiczne wysiłki Lanfranca i Anzelma z Bec [1], aby przezwyciężyć konflikt między rozumem a wiarą, podjęte zostały zanim jeszcze zbadano i sformułowano podstawy takiego rozstrzygnięcia. Te właśnie badania zainicjowali Gilbert de la Porée († 1154) i Abelard († 1142). Tak więc wczesny scholastycyzm narodził się w tym samym momencie i w tym samym otoczeniu, co wczesny gotyk przychodzący na świat wraz z Sugeriuszową bazyliką St. Denis [2]. Zarówno bowiem nowy styl myślenia, jak i nowy styl architektury *(opus Francigenum)*, jakkolwiek zrealizowane przez „wielu mistrzów z różnych narodów" [3], i szybko rozniesione po świecie — wytrysnęły z kręgu, który możnaby zakreślić wokół Paryża promieniem stupięćdziesięciukilometrowym. I w dalszym ciągu miały swe centrum na tej przestrzeni przez blisko półtora stulecia.

Tu właśnie, zdaniem ogólnym, rozpoczął się okres dojrzały scholastyki na przełomie XII i XIII wieku, dokładnie w tym samym czasie, gdy dojrzały gotyk zatriumfował poraz pierwszy w Chartres i w Soissons; i tu również za panowania św. Ludwika (1226—1270) w obydwóch dziedzinach stwierdzamy fazę „klasycznej" kulminacji. W tym właśnie czasie działali tutaj tacy „klasyczni" scholastycy, jak Aleksander z Hales, Albert Wielki, Wilhelm z Owernii, św. Bonawentura i św. Tomasz z Akwinu; a z architektów „pełnego" gotyku Jan le Loup, Jan z Orbais, Robert z Luzarches, Jan z Chelles, Hugo Libergier i Piotr z Montereau. Cechy zaś klasycznej scholastyki, wyróżniające ją od „wczesnej", przedstawiają godną uwagi analogię z zespołem cech znamionujących przejście od wczesnej do dojrzałej sztuki gotyckiej.

Słusznie zauważono, że miłe ożywienie odróżniające wczesnogotyckie postacie zachodniej fasady Chartres od ich romańskich poprzedników, daje wyraz rozbudzonym na nowo zainteresowaniom psychologicznym, drzemiącym od paru wieków. Lecz owa psychologia wspierała się jeszcze na biblijnym — i Augustynowym — przeciwstawieniu między „tchnieniem życia" a „pyłem ziemskim". Bez porównania żywsza, choć jeszcze nie portretowa, rzeźba figuralna pełnego gotyku w Reims i Amiens, w Strasburgu i Naumburgu, oraz naturalna, choć jeszcze nie naturalistyczna fauna i flora typowo gotyckich ornamentów — głosi zwycięstwo arystotelizmu. Dusza ludzka, jakkolwiek nieśmiertelna, uznawana jest teraz za pierwiastek jedności i organizacji ciała, raczej niż za substancję niezależną od niego. Roślina istnieje jako roślina, a nie odbitka idei rośliny. A do-

[1] Pierwszy zmarł w 1089 r., drugi w 1109.

[2] W nr 41 „Znaku" zamieściliśmy szkic E. Panofsky'ego o opacie Sugeriuszu.

[3] Jak się wyrażał Sugeriusz o swoich budowniczych.

wód istnienia Boga daje się wyprowadzić raczej z dzieła stworzenia niż *a priori*.

Także w kompozycji formalnej *Summa* klasycznej scholastyki różni się od encyklopedii i *Libri Sententiarum* XI i XII wieku — mniej kompletnych, luźniej skomponowanych i znacznie mniej jednolitych. A w bardzo podobny sposób gotyk dojrzały różni się od form poprzedzających. Faktem jest, że nawet samo Słowo s u m m a (po raz pierwszy użyte jako tytuł przez prawników), właśnie nie wcześniej, jak w ostatnich latach XII wieku zmieniło swoje znaczenie: z krótkiego *compendium* na dzieło opracowane zarówno wyczerpująco jak systematycznie [4]). Pierwszy w pełni rozwinięty przykład tego nowego gatunku, to *Summa Theologiae* Aleksandra z Hales, która według Rogera Bacona „ważyła mniej więcej tyle, ile może unieść koń" — zaczęta w r. 1231, w tym samym właśnie, kiedy Piotr z Montereau zaczął nową nawę St.-Denis.

Pięćdziesiąt czy sześćdziesiąt lat po śmierci św. Ludwika (lub jeśli wybierzemy inną datę — po śmierci św. Bonawentury i św. Tomasza w 1274 r.) to okres zwany przez historyków filozofii końcową fazą klasycznej scholastyki; a przez historyków sztuki — takąż fazą klasycznego gotyku. W obu dziedzinach rozmaite przekształcenia, jakkolwiek ważne, nie doprowadzają jeszcze do zasadniczej zmiany postawy, raczej przejawiają się w stopniowym rozkładzie istniejącego systemu. Zarówno w życiu intelektualnym jak artystycznym — łącznie z muzyką, w której od 1170 roku mniej więcej dominowała szkoła paryskiej Notre-Dame — stwierdzamy rosnącą dążność do decentralizacji. Twórcze bodźce przesuwają się z dotychczasowego centrum ku peryferiom: południowej Francji, Italii, krajom germańskim, Anglii wreszcie, która w trzynastym wieku miała tendencję do *splendid isolation*.

Spostrzec też można spadek zaufania do syntetyzującej potęgi intelektu, która triumfowała u Tomasza z Akwinu; a w rezultacie renesans — choć oczywiście na innym już zupełnie poziomie — prądów stłumionych w okresie „klasycznym". „Summy" znów ustąpiły miejsca mniej systematycznym i mniej ambitnym opracowaniom. W opozycji do św. Tomasza silnie przemówił na nowo przed-scholastyczny augustynizm (podtrzymujący, wśród innych tez, niezależność woli od intelektu), a Tomaszowe tezy anty-augustyńskie spotkały się z uroczystym potępieniem w trzy lata po jego śmierci. Podobnie zaś „klasyczny" typ katedry został poniechany na korzyść innych, nie tak doskonale konsekwentnych, a często cokolwiek archaicz-

4) „Summariusz" zmienia się na „summę" w naszym rozumieniu.

nych rozwiązań. W plastyce również obserwujemy nawrót do przedgotyckich tendencji — abstrakcyjnych i linearnych.

Doktryny klasycznej scholastyki albo zesztywniały w tradycję szkolną albo uległy wulgaryzacji w popularnych traktatach takich jak *Somme-le-Roy* (1279) czy *Tesoreto* Brunetta Latini, albo stały się materiałem analizy tak przerafinowanej, na jaką tylko stać umysł ludzki (nie bez racji najznakomitszy przedstawiciel okresu, Duns Szkot, zmarły w 1308 r., otrzymał przydomek *Doctor Subtilis).*

Podobnie też „klasyczny" gotyk albo stał się doktrynerski [5]), albo zredukowany i uproszczony (zwłaszcza w budownictwie zakonów żebrzących) lub też przybrał formę muzycznego instrumentu — jak w Strasburgu, haftu jak we Fryburgu, powiewnej koronki jak w Hawton czy Lincoln. Dopiero jednak pod koniec tego okresu zjawiła się zapowiedź podstawowej zmiany. A nie wcześniej jak około połowy XIV wieku owa przemiana zaczęła się realizować gruntownie oraz powszechnie. W historii filozofii za orientacyjną datę przejścia z klasycznej do późnej scholastyki przyjęto rok 1340, kiedy to nauczanie Wilhelma Ockhama uczyniło taki skok naprzód, że musiało ściągnąć na siebie potępienie.

Przez ten czas siły żywotne „pełnej scholastyki" — pomijając skostniałe szkoły tomistów i skotystów [6]) bądź spłynęły w poezję i ostatecznie w humanizm poprzez Guido Cavalcantiego, Dantego i Petrarkę, bądź w antyracjonalistyczny mistycyzm przez Mistrza Eckharta i jego następców.

A filozofia, która pozostała scholastyczna w ścisłym znaczeniu tego słowa, ciążyła ku agnostycyzmowi. Jeśli nie brać w rachubę awerroistów, (którzy z biegiem czasu stawali się coraz bardziej odosobnioną sektą), tę nową orientację nadał filozofii potężny ruch, słusznie zwany później „modernizmem", zainicjowany przez Piotra Aureolusa (ok. 1280—1323), a przede wszystkim związany z nazwiskiem Wilhelma Ockhama (ok. 1295—1349 lub 1350), który nadał mu dojrzałą formę. Był to n o m i n a l i z m k r y t y c z n y („krytyczny" w przeciwieństwie do dogmatycznego, przedscholastycznego nominalizmu, uprawianego przez Roscellina, a martwego już od dwustu przeszło lat). W walce nawet z umiarkowanym stanowiskiem arystotelików, nominalista odmawia jakiegokolwiek istnienia rzeczywistego pojęciom ogólnym, tzw. powszechnikom (...). Jak to ujmuje Piotr Aureolus: każda rzecz jest pojedyncza sama przez się, wszystko

[5]) Tak określa go Dehio.

[6]) Trwające jednak podobnie, jak malarstwo akademickie trwało i trwa po Manecie.

jest indywidualne mocą własną [7]) *(omnis res est se ipsa singularis et per nihil aliud).*

Tym samym jednak odżył wieczny dylemat empiryzmu. Skoro cecha r z e c z y w i s t o ś c i przysługuje wyłącznie rzeczom poznawalnym przez *notitia intuitiva,* tj. bezpośrednio percypowanym przez zmysły, oraz stanom i aktom psychicznym, takim jak radość, ból, chęć, bezpośrednio dostępnym w doświadczeniu wewnętrznym — wobec tego wszystko co rzeczywiste, cały świat fizyczny i psychiczny, nie może być racjonalne (w sensie poznawczym). Wszystko zaś, co racjonalne, a mianowicie pojęcia wydobyte z tych dwóch światów przez *notitia abstractiva,* nie może mieć istnienia rzeczywistego. Tak więc wszelkie problemy metafizyczne i teologiczne, łącznie z istnieniem Boga, nieśmiertelnością duszy, a nawet [8]) przyczynowością, mogą być rozpatrywane tylko w kategoriach prawdopodobieństwa.

Wspólny mianownik tych nowych prądów to, rzecz jasna, subiektywizm. Subiektywizm estetyczny, gdy chodzi o poetę i humanistę, religijny, gdy chodzi o mistyka, a poznawczy u nominalisty. W rzeczy samej te dwie skrajności: mistycyzm i nominalizm są niczym innym, jak dwiema stronami medalu, przeciwstawnymi aspektami tej samej sprawy. Zarówno mistycyzm jak nominalizm przecina więź łączącą rozum z wiarą. A gdy mistycyzm [9]) czyni to dla uratowania pełni przeżycia religijnego, nominalizm zabiega o nienaruszalność myśli racjonalnej oraz empirycznej obserwacji. (Ockham dosłownie piętnuje jako „zuchwalstwo" jaką bądź próbę poddania „logiki, fizyki i gramatyki" pod kontrolę teologii).

Zarówno mistycyzm jak nominalizm skazują na powrót jednostkę na jej prywatne zasoby zmysłowego i psychicznego doświadczenia; *intuitus* to ulubiony termin i centralne pojęcie zarówno Mistrza Eckharta jak i Ockhama. Ale mistyk czerpie ze zmysłów obrazy i bodźce uczuciowe, a nominalista polega na nich jako na dostawcach rzeczywistości. Intuicja mistyczna ogniskuje się na j e d n oś c i, wyższej ponad wszelkie rozróżnienia — intuicja *(intuitus)* nominalisty na mnogości poszczególnych rzeczy i procesów psychicznych. Zarówno mistycyzm jak nominalizm dąży do obalenia granicy między skończonością i nieskończonością. Lecz mistyk podnosi „ja" do nieskończoności, bo wierzy w pogrążenie się duszy ludzkiej w Bogu,

---

[7]) Czyli bez odniesienia do *principium individuationis* klasycznej scholastyki. Był to zresztą jej największy szkopuł. Nominaliści odrzucili zagadnienie, rzeczywiście nieco koszmarne, jak Uniwersalny Kot materializuje się w miliony mruczków.

[8]) U Mikołaja z Autrecourt.

[9]) W pokoleniu Taulera, Susa i Jana Ruysbroeka o wiele silniej odcinający się od scholastyki niż w pokoleniu Mistrza Eckharta.

gdy nominalista skłonny jest przypisywać nieskończoność światu materialnemu, bo takie pojęcie jak „nieskończony wszechświat fizyczny" nie stanowi dlań sprzeczności logicznej, a co za tym idzie nie trafiają mu do przekonania obiekcje teologów. Nic dziwnego, że szkoła nominalistyczna XIV wieku przygotowała heliocentryzm Kopernika, analizę geometryczną Kartezjusza oraz mechanikę Galileusza i Newtona.

Podobnie, sztuka późno-gotycka rozszczepiła się na różnorodne style, odbijające w sobie te regionalne i ideologiczne rozbieżności. I tu jednak nadaje wspólny ton pewnego rodzaju subiektywizm, odpowiednik w sferze wizualnej tego, co stwierdziliśmy w życiu umysłowym. Najbardziej znamiennym wyrazem tego subiektywizmu jest pojawienie się perspektywicznej interpretacji przestrzeni, która zapoczątkowana przez Giotta i Duccia, zaczęła być powszechnie stosowana ok. 1330—1340 r. Perspektywa, nawet już w swoich niedoskonałych początkach, przekształca materialną powierzchnię obrazu w niematerialny rzut przestrzenny i przez to zdaje sprawę nie tylko z tego, co się widzi, ale też jak się patrzy w indywidualnych warunkach. Utrwala to, co Ockham nazwał bezpośrednią intuicją przedmiotu przez podmiot, torując tym samym drogę dla nowoczesnego naturalizmu oraz dając wizualny wyraz pojęciu nieskończoności; bo znikający kres perspektywy może być zdefiniowany tylko jako „rzutowanie punktu, w którym równoległe się przecinają".

Perspektywę rozumiemy wyłącznie jako metodę dla dwuwymiarowych sztuk. A jednak ten nowy sposób patrzenia, czy raczej rysunek uwzględniający istotne prawa wzroku, musiał przemienić także i inne sztuki. Rzeźbiarze i architekci zaczęli również pojmować kształtowane przez siebie formy nie w izolacji, ale w „przestrzeni malarskiej". (...) Odnosi się to do późno-gotyckiej rzeźby, nawet gdy zasada malarska nie posuwa się w niej tak daleko jak u Clausa Slutera w jego ukształtowanym jak scena teatralna portalu Champmol. (...) Niektóre z tych inowacji są zwierciadłem empirycznego i indywidualistycznego ducha nominalizmu: pejzaż i wnętrze w jednakim stopniu podkreślają rysy rodzajowe jak i autonomiczność, całkowite zindywidualizowanie modeli „indywidualnych mocą własną i od niczego niezależną" (jakby powiedział Piotr Aureolus).

Inne zjawisko nowe w ikonografii łączy się ogólnie z mistycyzmem, są to tzw. *Andachtsbilder*: Pietà, św. Jan spoczywający na sercu Pana przy Ostatniej Wieczerzy, Mąż Boleści, Chrystus w Tłoczni Winnej. Takie obrazy „budzące pobożność przez współczucie", są na swój sposób niemniej naturalistyczne, czasem do granic makabry, niż portrety, pejzaże, i wnętrza wspomniane po-

wyżej. A gdy te ostatnie wpajają poczucie nieskończoności przez ukazanie bezgranicznej różnorodności i niewyczerpanego bogactwa dzieł Stwórcy — *Andachtsbilder* wiodą w tym samym kierunku inną drogą: pozwalają patrzącym pogrążać własną istotę w nieskończoności Stwórcy Samego. A więc raz jeszcze nominalizm i mistycyzm można określić jako *les extrêmes qui se touchent*.

Nie trudno stwierdzić, jak te pozornie wykluczające się dążności splatały się i przenikały na różny sposób w ciągu XIV wieku, by wreszcie złączyć się w jedno — na krótki, wspaniały moment: w malarstwie wielkich Flamandów; a podobnie też w filozofii gorącego ich admiratora, Mikołaja z Kuzy, który umarł w tym samym roku co Roger van der Weyden.

II.

W fazie najbardziej intensywnej tego zdumiewająco zgodnego rozwoju, tj. między 1130—40 a ok. 1270 r., możemy też, jak mi się zdaje, zaobserwować bardziej konkretny związek między gotykiem a scholastyką, niż zwykły paralelizm. A jednocześnie bardziej uniwersalny niż sporadyczne (bardzo zresztą doniosłe) wpływy, jakie zawsze na plastyków i architektów wywierają ich doradcy-erudyci.

W przeciwieństwie do paralelizmu, więź, którą mam na myśli, stanowi rzeczywisty związek przyczynowy. Ale w przeciwieństwie do wpływów indywidualnych, ta przyczynowość działa raczej przez pewnego rodzaju „aurę", klimat, niż przez kontakt bezpośredni. W braku lepszego terminu mówmy tu o rozpowszechnianiu się pewnej „sprawności intelektualnej" — ograniczając sens tego wytartego określenia do pierwotnego, scholastycznego rozumienia: „zasady regulującej akt" *(principium importans ordinem ad actum)*. Takie nawyki umysłowe działają w ramach każdej cywilizacji. I tak cała nowoczesna historiografia przesiąknięta jest ideą ewolucji (ewolucja samego tego pojęcia wymaga o wiele gruntowniejszych studiów, niż dotychczasowe; a właśnie dzisiaj wchodzi zdaje się w stadium krytyczne). A wszyscy przecież, bez solidnej znajomości biochemii czy psychoanalizy rozprawiamy z całą swobodą o awitaminozie, alergiach oraz kompleksach.

Trudno nieraz, a nawet niepodobna wyróżnić jedną siłę kształtującą nawyk wśród wielu innych oraz prześledzić drogi ich oddziaływania.

Lecz okres między 1130—40 a 1270 r. oraz „strefa paryska" stanowią tu wyjątek. W tym małym i zagęszczonym kręgu scholastyka posiadała rodzaj monopolu w dziedzinie kształcenia. Ze szkół

klasztornych wiedza przeniosła się stopniowo do instytucji raczej miejskich niż wiejskich, raczej kosmopolitycznych niż regionalnych i można powiedzieć — nawpół tylko kościelnych: do szkół katedralnych, do uniwersytetów i „studiów" nowych zakonów żebrzących (prawie wszystko to wytwory XIII wieku), których członkowie odgrywali coraz donioślejszą rolę w łonie samych uniwersytetów. A jak ruch scholastyczny, przygotowany przez uczoność benedyktyńską a zainicjowany przez Lanfranca i Anzelma z Bec, rozkwitł i przyniósł owoce dzięki dominikanom i franciszkanom — podobnie też styl gotycki, przygotowany przez klasztory benedyktyńskie, zainaugurowany przez Sugeriusza w St.-Denis, swój zenit osiągnął w wielkich kościołach miejskich. Charakterystyczne jest, że w okresie romańskim najsłynniejsze nazwy historii architektury to opactwa benedyktyńskie, w okresie pełnego gotyku — katedry, a w dobie późnogotyckiej — kościoły parafialne.

Nie jest bardzo prawdopodobne, by architekci gotyccy czytali Gilberta de la Porrée czy Tomasza z Akwinu w oryginale. Ale scholastyczny punkt widzenia działał na nich zewsząd najróżniejszymi drogami, niezależnie nawet od faktu, że sam rodzaj pracy wiązał ich i to w sposób ciągły, z autorami liturgicznego i ikonograficznego programu budowy. Chodzili do szkoły, słuchali kazań, mogli brać udział w publicznych *disputationes de quolibet*, które mając za temat wszelkie możliwe kwestie aktualne, rozwinęły się w rodzaj atrakcji towarzyskiej, trochę tak jak w naszych czasach opera, koncerty i odczyty. Przy wielu też innych okazjach mogli nawiązywać pożyteczne kontakty z uczonymi ludźmi. Sam fakt, że ani nauki przyrodnicze, ani humanistyka, ani nawet matematyka nie rozwinęły jeszcze swych specjalnych, hermetycznych metod i terminologii stawiał całokształt ludzkiej wiedzy w zasięgu normalnego, niewyspecjalizowanego intelektu. A co może najważniejsze — cały system społeczny przekształcał się szybko w kierunku miejskiego profesjonalizmu. Jeszcze nie zesztywniały w późniejsze cechy i „bractwa budowy" *(Bauhütten)*, stanowił platformę zetknięcia księdza z laikiem, poety z jurystą, scholara z rzemieślnikiem i to niemal na równej stopie. Pojawił się zawodowy, związany z miastem wydawca (*stationarius*), nadzorowany mniej lub bardziej ściśle przez uniwersytet, produkujący masowo książki rękopiśmienne przy pomocy wynajętych skrybów; a obok niego księgarz (wzmiankowany od ok. 1170 r.), sprzedający lub wypożyczający książki, introligator, iluminator (pod koniec XIII w. *les enlumineurs* zajmowali już w Paryżu całą ulicę), zawodowy, stale przebywający w mieście malarz, rzeźbiarz, złotnik; również zawodowy i związany z miastem scholar, zazwyczaj należący

do stanu duchownego, ale oddający się głównie pisaniu i nauczaniu, (stąd słowa: scholastyczny, scholastyka); i wreszcie, wcale nie najmniej ważna pośród nich osoba, mieszczanin-architekt.

Taki budowniczy zawodowy — „zawodowy" w odróżnieniu od monastycznego prototypu dzisiejszych artystów - architektów — wybijał się, awansował spośród murarzy i osobiście nadzorował pracę. Bogaty doświadczeniem, wyrastał na człowieka światowego, bywalca, często też oczytanego, i cieszącego się prestiżem społecznym nieprześcignionym wówczas ani później. Wybrany swobodnie dzięki wyższym zdolnościom — *propter sagacitatem ingenii* — pobierał wynagrodzenie, o jakim nie mógł marzyć niższy kler, i pojawiał się na budowie „z rękawiczkami i laską", wydając zwięzłe komendy, które w literaturze francuskiej stały się przysłowiowe jako wyraz niezawodnej i pewnej siebie umiejętności: *Par cy me le taille*. Podobizna jego znajduje się obok biskupa - fundatora w „labiryntach" wielkich katedr. Gdy umarł w r. 1263 Hugo Libergier, mistrz budowy nieistniejącego dziś kościoła St.-Nicaise w Reims, dostąpił niesłychanego honoru: unieśmiertelniono go w wizerunku, na którym nie tylko przybrany jest w coś nakształt togi akademicknej, ale trzyma w ręku model „swojego" kościoła — przywilej dotąd przysługujący tylko monarszym ofiarodawcom. A Piotr z Montereau — w rzeczy samej najbardziej logiczny architekt, jaki kiedykolwiek chodził pod słońcem — nazwany jest na swej tumbie w St.-Germains-des-Prés *„Doctor* Lathomorum". W tym czasie, w roku 1267, doszło już widać do tego, że i na architekta patrzano, jako na rodzaj scholastyka.

III.

Śledząc, w jaki sposób nawyki myślowe wczesnej i klasycznej scholastyki mogły wpłynąć na gotycką architekturę, dobrze zrobimy, jeśli pominąwszy kościec pojęciowy doktryny, skupimy uwagę na tym, co w języku scholarów nazywało się *modus operandi (...)*.

Owa metoda i procedura ogólna wypływała z *modus essendi*, z samej racji bytu scholastyki: to jest z poszukiwania jedności prawdy. Ludzie XII i XIII-go wieku podjęli zadanie nie w pełni zrozumiane przez poprzedników, a niecierpliwie odrzucone przez następców, tj. mistyków i nominalistów: ich wielki cel, to spisanie paktu wieczystego pokoju między rozumem a wiarą. „Święta doktryna, powiada Tomasz z Akwinu, posługuje się ludzkim rozumem nie po to, by udowodnić wiarę, ale by rozjaśnić i ukazać *(manifestare)*, pewne treści w tej doktrynie zawarte". Znaczy to,

że ludzki rozum nigdy nie zdoła dostarczyć bezpośrednich dowodów na takie artykuły wiary, jak trój-osobowość Boga, Wcielenie, Stworzenie w czasie etc., ale że może wyjaśnić i wyjaśnia treść tych artykułów.

Przede wszystkim rozum znajduje bezpośrednie i całkowite dowody na wszystko, co da się wywieść z zasad innych, niż objawione, czyli na wszelkie tezy etyczne, fizyczne i metafizyczne, w tym i *praeambula fidei* — przedsionki wiary — takie jak istnienie (ale nie istota) Boga, które może być udowodnione argumentem przyczynowości. Dalej może wyświetlić treść samego Objawienia: argumentacją, jakkolwiek tylko negatywną, może odeprzeć wszelkie racjonalne obiekcje przeciw artykułom wiary — obiekcje z konieczności fałszywe lub nie decydujące; od strony zaś pozytywnej, ale już nie przez argumenty lecz „podobieństwa", rozświetla tajemnice drogą analogii — porównując na przykład stosunek Trzech Osób Trójcy do stosunku bytu, wiedzy i miłości w naszej duszy, albo stworzenie świata do dzieła artysty.

A więc *manifestatio*, rozświetlenie czy objaśnienie nazwałbym pierwszą kierowniczą zasadą wczesnej i klasycznej scholastyki. Ale by ta zasada mogła działać na poziomie najwyższym — objaśniać wiarę rozumem — musiała być naprzód zastosowana do rozumu samego. Na to, by „rozjaśnić" wiarę za pośrednictwem systemu myślowego, kompletnego i samowystarczalnego we własnych granicach, oddzielonego przy tym od dziedziny Objawienia — konieczne się stało objaśnić naprzód pełnię, samowystarczalność oraz granice systemu myślowego. (...)

Dziś trudno sobie wyobrazić obszerne dzieła naukowe, zwłaszcza systemy filozoficzne czy tezy doktorskie skomponowane inaczej, jak z podziałami i podpodziałami, dającymi się skondensować w spis i przegląd treści; z rozdziałami i paragrafami o jednolitej numeracji konsekwentnie wyróżniającej stopień ich ważności logicznej. Podsekcja a, sekcja 1, rozdział I i księga A muszą być między sobą w tym samym stosunku podporządkowania, co, dajmy na to, podsekcja b, sekcja 5, rozdział IV i księga C. — A jednak tego rodzaju systematyczne rozczłonkowanie było całkowicie nieznane aż do czasów scholastyki. Pisma starożytności klasycznej bywały podzielone co najwyżej na „księgi". (...)

Dopiero w XIII wieku pojawiają się wielkie traktaty skomponowane według kompletnego planu *secundum ordinem disciplinae* — w taki sposób, że czytelnika prowadzą krok za krokiem od jednego twierdzenia do drugiego, odsłaniając przed nim cały proces myślowy. Całość dzieli się na *partes*, które — jak druga część „Sumy Teologicznej" Tomasza z Akwinu — mogą dzielić się na podroz-

działy, te na *membra, quaestiones* lub *distinctiones*, te wreszcie na *articuli*. W obrębie tych ostatnich dialektyczny schemat dyskusyjny wprowadza dalsze podziały i prawie każde pojęcie rozszczepia na dwa lub trzy znaczenia (*intendi potest dupliciter, tripliciter* etc.), uzależnione od kontekstu. Większe zaś człony powiązane bywają w grupy treściowe. Pierwsza z trzech *partes*, składających się na „Summę Teologiczną" Tomasza z Akwinu, ta istna orgia logiki w szacie symbolizmu trynitarnego — stanowi pokazowy przykład metody.

Wszystko to nie znaczy oczywiście, by scholastycy myśleli w sposób bardziej uporządkowany i logiczny niż Platon i Arystoteles. Lecz świadczy na pewno, że w przeciwieństwie do Platona i Arystotelesa odczuwali konieczność pełnego uwidocznienia ładu i logiki swoich myśli. Tak więc zasada *maniiestatio*, rozstrzygająca o kierunku i zasięgu ich myślenia, kontrolowała również jego ekspozycję: przez postulat, który możnaby sformułować: „wyjaśnianie jako cel sam w sobie".

IV.

[Rezultatem tej zasady bywało nieraz wprowadzenie punktów zbędnych oraz naruszanie naturalnego porządku dla osiągnięcia sztucznej symetrii].

Mając na myśli swych poprzedników, Tomasz z Akwinu w prologu „Summy Teologicznej" skarży się na „mnożenie zbędnych kwestii, artykułów i argumentów oraz skłonność do przedstawiania tematu „nie wedle jego logiki wewnętrznej, lecz wedle potrzeb literackiego wykładu". Namiętność jednak rozjaśniania i porządkowania, tak naturalna przy szkolnym monopolu scholastyki, udzieliła się wówczas wszystkim właściwie intelektualistom. Stała się ich nawykiem myślowym.

Czy weźmiemy do ręki traktat o medycynie, czy podręcznik mitologii klasycznej, jak np. *Fulgentius Metaforalis* Ridewalla, czy broszurę polityczną, czy pochwałę władcy, czy biografię Owidiusza, wszędzie znajdziemy tę samą obsesję systematycznych podziałów, ten sam rygor argumentacji i terminologii, *parallelismus membrorum*, oraz podkreślanie symetrii rymami. Boska Komedia Dantego jest scholastyczna nie tylko w głównym wątku treści, ale też w konsekwentnie „trójdzielnej" formie.

*

Wpływy działające na prozę i na poezję zaznaczyły się też niemniej silnie w dziedzinie sztuki. (...) Współczesna „psychologia po-

staci" wyraża dzisiejszymi terminami dokładnie to samo, co miał na myśli Tomasz z Akwinu pisząc: „Zmysły rozkoszują się należytą proporcją rzeczy jako czymś pokrewnym sobie; bo i zmysł jest rodzajem rozumu, jak każda władza poznawcza" („*sensus delectantur in rebus debite proportionatis sicut in sibi similibus; nam et sensus ratio quaedam est, et omnis virtus cognoscitiva*").

Nic dziwnego, że mentalność, która kazała „rozjaśniać" wiarę przez odwołanie się do rozumu, a rozum przez odwołanie do wyobraźni, odczuwała też konieczność „rozjaśnienia" wyobraźni przy pomocy zmysłów. Pośrednio odbiło się to nawet na piśmiennictwie filozoficznym i teologicznym, gdzie podziały myślowe tematu podkreślano kadencją zdań i ich nawrotem, a wzrok znajdował stronnice wyraziście pocięte na rubryki i paragrafy. Bezpośredni zaś wpływ stwierdzamy w dziedzinie wszystkich sztuk. Jak muzyka została rozczłonkowana ścisłym i systematycznym podziałem rytmicznym (szkoła paryska w XIII w. pierwsza wprowadziła do dziś znany zapis *breve, semibreve* etc.) — tak w sztukach wizualnych pojawił się rygorystyczny podział przestrzeni, a w rezultacie „wyjaśnianie jako cel sam w sobie — tj. uwypuklenie treści narracyjnej w sztukach przedstawiających, a treści funkcjonalnej w architekturze.

W dziedzinie plastyki udowodnić to można analizą każdej prawie pojedyńczej figury; ale jeszcze bardziej wymowne są wielkie kompozycje. (...) Wystarczy porównać piękny, lecz jeszcze niecałkiem „wyklarowany" Sąd Ostateczny w Autun z analogicznymi portalami w Paryżu i w Amiens, gdzie mimo większej jeszcze obfitości motywów panuje doskonała przejrzystość. Tympanon jest ostro podzielony na trzy strefy (metoda obca sztuce romańskiej, poza paru wyjątkami) — Sędzia — zbawieni i potępieni — zmartwychwstający. Apostołowie w Autun, mający miejsce przypadkowe, tu trzymają straż w odrzwiach, a pod nimi widzimy symbole dwunastu cnót oraz ich przeciwieństw — tak, że Męstwo towarzyszy św. Piotrowi - Opoce, a Miłość św. Pawłowi, jako autorowi trzynastego rozdziału I Listu do Koryntian. Panny Mądre i Głupie, prototypy zbawionych i potępionych, pokazano w obramieniu drzwi jak komentarz na marginesie. (...)

Ale największe triumfy owej metody prześledzić można w architekturze. W dojrzałym gotyku, jak to już Sugeriusz zauważył, doszła do głosu przede wszystkim właśnie „zasada przejrzystości". Przedscholastyczna izolacja wiary od rozumu przypominała strukturę romańską, twierdzę zamkniętą i niedostępną: takie właśnie wrażenie robi kościół romański czy oglądany od wewnątrz czy z zewnątrz. Mistycyzm natomiast zatapiał rozum w wierze. Nomi-

nalizm zaś przecinał między nimi wszelką łączność. Obydwie te postawy w pewien sposób znalazły wyraz w halowych kościołach późno-gotyckich. Ich rozległe sklepienia kryją wnętrza często oszałamiająco barwne, a zawsze na pozór bezgraniczne — stwarzają przestrzeń zamkniętą i nieprzeniknioną od zewnątrz, ale bezkresną i przezroczystą od wnętrza. Klasyczna scholastyka, surowo odgraniczająca sanktuarium wiary od sfery poznania rozumowego, żądała jednak, by wnętrze owego sanktuarium było możliwie „klarowne". Tak też pełny gotyk odgranicza przestrzeń zamkniętą od otoczenia, lecz stara się usilnie, by wnętrze tłumaczyło się, było „czytelne" już przez swą obudowę; a więc np. by już stojąc przed fasadą można było odgadnąć przekrój naw.

Nie inaczej, jak „Summa" scholastyczna, katedra gotycka z tego okresu była przede wszystkim założeniem „całościowym", to jest zmierzała, zarówno drogą syntezy jak i eliminacji — ku jedynemu, doskonałemu, ostatecznemu rozwiązaniu. Stąd śmiało możemy mówić o „planie gotyckim", o „systemie" dojrzałego gotyku — w sensie tak konkretnym, jakiego nie wiążemy z tymi pojęciami w jakiejkolwiek innej epoce. Katedra XIII wieku starała się w swej ikonografii ucieleśnić całą wiedzę chrześcijańską — teologiczną, moralną, przyrodniczą, historyczną — rozmieszczając wszystko według uniwersalnego planu, a eliminując to, co się nie zmieściło. A w swej strukturze podobnie szukała syntezy wszystkich ważniejszych zdobyczy różnych tradycji i ostatecznie osiągnęła nieporównaną równowagę między modelem bazylikowym a centralnym, odrzucając wszystko, co mogło tę równowagę zakłócić — a więc zarówno kryptę, jak galerie oraz wieże, poza dwiema w elewacji frontu.

Także i drugi postulat scholastyczny: „układ wedle jednolitego systemu podziałów" znajduje bijące w oczy zastosowanie w całej strukturze gotyckiej. (I tak romańską różnorodność sklepień zastąpił jednolity system żebrowań; całość składa się z równorzędnych elementów trójkątnych okrywających swą siecią nawy, absydę, ambit — są to jakby *articuli* gotyku, jednorodne a powiązane w większe całości. Transept staje się trójdzielny jak i nawy, a nawy boczne upodobniają się do głównej). W ramach tej jednolitości odkrywamy również zasadę, odpowiadającą „poziomem logicznym" dobrze skomponowanego scholastycznego traktatu (np. każda sekcja sklepienia nawy głównej jest w takim samym stosunku do całości, jak sekcja ambitu do całości ambitu etc.). Stopniowo ten rygor podziałów rozciągnął się nawet na najdrobniejsze szczegóły (laskowania okien, triforia i ślepe galerie). A wreszcie

nawet elementy dekoracyjne i „przedstawiające" — które w katedrze stanowią odpowiednik „porównań", *similitudines* Tomasza z Akwinu — zaczęto ujmować w pewne klasy, ograniczając ich różnorodność.

Dodajmy, że nawet i świat mody w trzynastym wieku wyróżnia się pewną racjonalnością i jednolitością (niwelującą nawet do pewnego stopnia różnice między ubiorem męskim a kobiecym), w czym odbija zarówno od poprzedniego jak i następnego okresu.

W teorii „atomizacja" wnętrza na jednorodne cząsteczki mogłaby się była jeszcze dalej posunąć, lecz ograniczył ją odpowiednik trzeciej zasady scholastycznej żądającej: „jasnych rozróżnień i mocnych związków logicznych". Zgodnie z tym wszystkie elementy dojrzałego gotyku, tworząc nierozdzielną całość, muszą zarazem proklamować swą indywidualną funkcję i nie zlewać się z innymi elementami — podpory ze ścianą, żebra z sąsiednimi żebrami, człony pionowe z łukami — a zarazem ich współzależność musi być jasna i niedwuznaczna. (...) Gdy późny gotyk pozwalał na płynne przejścia i lubował się nawet we wzajemnym przenikaniu się elementów, wyzywał wreszcie prawo współzależności — przeładowując np. sklepienie krystaliczną siatką bez odpowiedniego rozczłonkowania podpór — gotyk klasyczny domagał się, aby nie tylko strona zewnętrzna pozwalała domyślić się wnętrza, a wymiary nawy głównej przesądzały o wymiarach naw bocznych, ale by doświadczone oko mogło wydedukować całą budowę z jednego np. przekroju filaru. (...)

Można to w istocie nazwać „racjonalizmem gotyckim". Co prawda niezupełnie w tym sensie, jak go pojmowali Choisy i Viollet-le-Duc (tj. w sensie funkcjonalizmu, dyktowanego potrzebami praktycznymi); ale nie przyznając też racji ich późniejszemu antagoniście, Pol Abrahamowi, który widział w tym „iluzjonizm" bez żadnej funkcji technicznej. (...)

Cała owa dyskusja nie trafiała w sedno. W stosunku do architektury XII i XIII wieku alternatywa „wszystko jest funkcją — wszystko jest iluzją dekoracyjną" jest równie mało uzasadniona, jak w stosunku do filozofii tegoż okresu alternatywa „wszystko jest szukaniem prawdy — wszystko jest gimnastyką intelektualną i „retoryką". (...)

Nie mamy tu do czynienia ani z „racjonalizmem" w sensie czysto funkcjonalnym, ani z iluzjonizmem czy estetyzmem w nowoczesnym sensie „sztuki dla sztuki". Architektura gotycka to „logika wizualna" — odpowiednik i ilustracja słów Tomasza z Akwinu: *nam et sensus ratio quaedam est*. Człowiek przepojony scholastyką skłonny był patrzeć na realizację architektoniczną nie inaczej jak

na literacką, to jest z punktu widzenia *manifestatio*. Nie miał wątpliwości, że zasadniczym celem mnogich elementów, składających się na katedrę jest zapewnić jej równowagę i trwanie — tak jak elementy Summy mają jej zapewnić zgodność z prawdą.

Lecz to nie zadowoliłoby go, gdyby w samym rozczłonkowaniu gmachu nie odnajdywał, by je prześledzić naocznie, wszystkich etapów pracy budowniczego — tak jak rozczłonkowanie Summy pozwalało mu śledzić bieg myśli autora. Podpory, żebrowania, laskowania i pinakle to była w jego oczach samo-analiza i samouzasadnienie architektury, tak jak normalny aparat części, dystynkcji i paragrafów był samo-analizą i samo-wyjaśnieniem rozumu. Tam, gdzie umysłowość humanisty domagałaby się maksymalnej „harmonii", tj. w literaturze nieskazitelnego stylu, w architekturze proporcji — tam mentalność scholastyczna domagała się maksymalnej jasności i konsekwencji. Nie tylko przyjmowała, lecz żądała z naciskiem, by forma, nawet zbędna z punktu widzenia funkcjonalizmu, „objaśniała" funkcję techniczną — tak jak słowo miało wówczas za zadanie nie tylko wyrażać, ale na wszelkie możliwe sposoby „rozjaśniać" myśl.

*

[W rozdziale V, ostatnim, autor rozpatruje ewolucję najważniejszych elementów architektury gotyckiej, próby, wahania, wybory budowniczych katedr — w świetle zasady scholastycznej, równorzędnej z *manifestatio*, a określanej jako *concordantia*. Podobnie jak *auctoritates* w filozofii, tak istniejące wzory w architekturze domagały się zbadania, wykorzystania i — zgodnie z ówczesnym nawykiem umysłowym — jak najdalej idącego uzgodnienia. Każdy dalszy etap gotyku, to godzenie sprzecznych założeń i rozwiązań w nowych rozwiązaniach, doskonalszych, ale nigdy nie zrywających z tradycją. „Z dwóch sprzecznych motywów, jednakowo usankcjonowanych przez tradycję nie można było poprostu jednego przyjąć, a drugi odrzucić. Obydwa trzeba było wypracować aż do najdalszych konsekwencji i ostatecznie pogodzić je z sobą; podobnie jak wypadało wówczas koniecznie to czy inne zdanie św. Augustyna pogodzić ze zdaniem św. Ambrożego. I to, jak sądzę, tłumaczy do pewnego stopnia kręte, lecz z uporem przeprowadzane linie ewolucji wczesnego i pełnego gotyku. Jest tu dialektyka postępu, jak w schemacie scholastycznym: *videtur quod — sed contra — respondeo dicendum*"].

Erwin Panofsky
Tłum. H. M.

JÓZEF CZAPSKI

SPRZECZNE WIDZENIE: ROZANOW – MAURIAC

OD REDAKCJI „ZNAKU"

Kiedy się widzi tragiczną szarpaninę takich ludzi, jak Rozanow i młody Mauriac na dwóch biegunach stosunku do chrześcijaństwa, wówczas stanowisko niekrańcowe może wydać się letnie, przyziemne, taka sobie aurea mediocritas. Podobna ocena byłaby mylna: stanowisko niekrańcowe, próba ujrzenia rzeczywistości prawdziwie, więc wielostronnie, próba r ó w n o w a g i jest chyba tak samo trudna i pełna napięcia, jak biegunowość, jest może trudniejsza, jeśli podejmowana z pełną konsekwencją, w teorii i w praktyce życia. Tylko, że równowagę tak często utożsamiamy z wygodą, z drzemką. Zapominamy, że do równowagi trzeba bezustannie d ą ż y ć — przypominają nam o tym buntownicy, ludzie czasem krańcowi i niesprawiedliwi: ale dla nas wszystkich rozbijają gładkie formułki, mącą zakisłe wody, budzą nas. Dzięki nim my z kolei buntujemy się przeciwko ich rozpaczom i zwątpieniom — czy nie są to czasami nasze własne, zalążkowe i zaniedbane zwątpienia, rozwinięte, dociągnięte przez nich do krańców, ukazujące w poczwarnym, patologicznym nieraz kształcie do czego prowadzić może dyscyplina, gdy fałszywa i skierowana przeciw naturze, albo — z drugiej strony — wewnętrzne rozpasanie.

Te zjawiska zna chrześcijaństwo od pierwszych wieków, różne formy manicheizmu czy katharyzmu — w skrajnych swoich przejawach podszyte na odwrocie wybujałym erotyzmem — powtarzają się w nim niejednokrotnie.

Ale od samego początku, od ewangelicznych źródeł przenika i ożywia chrześcijaństwo wielka nauka równowagi. „Jedno z największych serc w dziejach ludzkich posiadał św. Augustyn — pisze ks. Konstanty Michalski, — a jednak zauważył, że jeżeli się chce prawdziwie kochać, trzeba wpierw bardzo ukochać rozum, gdyż inaczej popadnie się w zamęt, nie wiedząc już, gdzie prawo, a gdzie

lewo... Powiedział św. Tomasz, że zadaniem mędrca jest ciągłe porządkowanie, ciągłe wprowadzanie ładu i w myśl i w całe życie. Może nas zadziwi to, że ten sam św. Tomasz przyznał w Sumie Teologicznej to samo zadanie porządkowania tej cnocie, która się nazywa caritas." Łaska nie niweczy natury, tylko ją podnosi i na niej buduje — mówi Kościół. Asceza to nie kastracja, tylko ujęcie żywiołu w łożysko, by głębszym nurtem, bystrzej płynął: wnikliwie pisze o tym Merton w bieżącym numerze „Znaku". Święty Franciszek umiałby odpowiedzieć obydwum: młodemu Mauriacowi i Rozanowowi, umieliby im odpowiedzieć kamieniarze z Vézelay, Naumburga czy Chartres, pewnieby umiał Wit Stwosz.

Rozanow i młody Mauriac, to dwa oblicza tego samego medalu: jeden odrzuca chrześcijaństwo, by zachować świat (słysząc wokół siebie tezy tołstojowskie, że koniec świata winien nadejść przez powszechną „czystość", tj. wstręt do spraw płci), drugi wybiera chrześcijaństwo i z rozpaczą odrzuca świat (widząc wokół siebie samolubne „używanie świata"). Tak, jakby nie Bóg stworzył świat. Jakby go stworzył szatan.

Pierwszego cudu dokonał Chrystus na weselu, wodę zmieniając w wino. W liturgii Sakramentu Małżeństwa Kościół modli się słowami świętego Pawła: „Kto miłuje żonę swoją, samego siebie miłuje. Nikt bowiem nigdy ciała swego nie miał w nienawiści, ale żywi je i pielęgnuje, jako i Chrystus Kościół..." Ta sama liturgia przypomina słowa Chrystusa do Faryzeuszów: „Nie czytaliście, że Ten, który stworzył człowieka na początku, mężczyzną i niewiastą stworzył ich?" A przy wywodzie młodej matki Kościół śpiewa psalm 23: „Pańska jest ziemia i wszystko, co ją napełnia, okrąg ziemi i wszyscy mieszkający na niej".

Tak, ale nieraz trudno nam śpiewać z psalmistą, kiedy wokół i w nas samych cierpienie, kiedy wolna wola każe nam bezustannie w y b i e r a ć, a wybór to nie tylko sublimacja, to często eliminacja. Trudno nieraz śpiewać z psalmistą, kiedy mamy w „pocie oblicza" uprawiać ziemię, orać ją i kształtować, kształtować siebie. Są tragiczne napięcia, które stanowią niejako samą istotę życia na ziemi. Wśród nich właśnie mamy szukać równowagi, one dają nam ów archimedesowy punkt oparcia, potrzebny by poruszyć z bezwładu samych siebie. Próby ich przezwyciężenia sztucznego, za wszelką cenę, prowadzić muszą do pęknięć — do jałowej materializacji życia, do fałszywej ascezy, do angelizmu — tak jak z drugiej strony bezwolne poddanie się im prowadzi do rozpasania, do chaosu. Z biegiem historii wśród takich konfliktów rodziły się herezje i powstawały różne prądy kulturowe, będące często jednostronną reakcją na niedobory innych prądów, wynoszące na swej fali

wielkich twórców lub fałszywych proroków. W Rosji przedrewolucyjnej, jakże fascynującym, jak mało znanym u nas świecie, gdzie wspaniale przenikliwa myśl — lub intuicja — splatała się z rozpaczliwym bezładem, jak u Rozanowa — ten pisarz wydaje się niemal symbolem: o ileż lepiej rozumiemy rewolucję, gdy widzimy, jak tamten dawny świat skazywał się na zagładę przez zabójcze rozszczepienie między pojmowaniem natury i nadnatury, przez poddanie się chaosowi, przez straszną „niemożność wyboru".

Dlatego właśnie drukujemy essej o Rozanowie: po pierwsze, bo nie pozwala nam zadrzemać w błogim złudzeniu, że równowagę zdobywa się bez wysiłku; po drugie, bo oświetla przejmującym światłem rozległy a prawie nieznany przestwór w dziejach kultury. Myśl Rozanowa jest dla nas daleka, miota się w najbardziej skrajnych niekonsekwencjach, wysnuwa się nieraz z fikcyjnych faktów, mylnych interpretacji, fałszywych wyobrażeń. Lecz Rozanow miał na swoje pokolenie wpływ ogromny; choćby dlatego warto i nam zapoznać się z tym człowiekiem, o którym irlandzki poeta — Stephens — powiedział, że jest „roztargniony, wymęczony, śmieszny i nieprawdopodobny, jak każda ludzka istota".

J. W.

I

Pisząc w 1949 roku dla „Kultury" essay „Ja" o dzienniku Maine de Biran projektowałem cykl studiów o literaturze intymnej, o paru chociażby autorach dzienników, notatników, którzy tak czy inaczej weszli w moje życie. Na następnym jednak z zamierzonych essayów, na Rozanowie utknąłem.

Powodem istotnym było, że stosunek mój do Rozanowa był już tak nawarstwiony, że powinienbym był wszystko co napisał na nowo odczytać i przepracować. Było to fizyczną niemożliwością, chociażby dlatego, że książki Rozanowa są prawie wszystkie nie do dostania.

Już w Polsce w 1933 roku napisałem o nim niewydaną pracę. Był to okres, kiedy czytając Mauriaca dojrzałem uderzającą analogię w wizji chrześcijaństwa u obydwu tych pisarzy. Mauriac zdawał mi się wówczas negatywem Rozanowa: to samo rozdarcie, te same wahania, a przy tym zupełna odwrotność w widzeniu ostatecznych wniosków, do których taka właśnie wizja chrześcijańska by zobowiązywała. Czas jednak przyniósł takie zmiany, w Mauriaku tak zbladło „jansenistyczne" zabarwienie jego religii, które cechowało okres sprzed lat 1930-tych, że przeciwstawienie obu pisarzy, Rozanowa z Mauriakiem d z i s i e j s z y m musiałoby być całkowicie przebu-

dowane Mauriaca, którego cytując podkreślam co raz to myśli Rozanowa, Mauriaca sprzed lat 30-tych, autora „Bonheur et souffrances d'un chrétien", autora „Destins" (*le plus trouble de mes livres* — jak sam kiedyś powiedział) — tylko tego znałem, gdy zacząłem pisać mój essay.

Rozdziałów wtedy napisanych nie wydałem, uważając je za niewystarczające. Dziś bardziej jeszcze widzę ich fragmentaryczność. Mówiąc o Rozanowie trzeba byłoby posiadać i głębię jego intuicji, czuć jak on „muzykę" i chrześcijaństwa i religii przedchrześcijańskich, trzeba byłoby mieć choć częściowo jego o tych sprawach wiedzę. Wszystkiego tego nie posiadałem i nie posiadam.

Teraz doszło do mnie z Warszawy sześć rozdziałów mojej ówczesnej pracy. Uchowały się w jakiejś piwnicy na ulicy Czackiego, poprzez dwa zniszczenia Warszawy; cztery pierwsze rozdziały zginęły. Po przeczytaniu tego co się zachowało zrozumiałem, że o jakimś przerobieniu ich nie może być mowy. Stosunek mój do zasadniczych zagadnień poruszonych przez Rozanowa zmienił się lub prędzej uwyraźnił. Nie przestaję czytać go i podziwiać, ale zdaje mi się w tezach swoich nie do przyjęcia. Jego bunt przeciwko chrześcijaństwu w imię religii antycznych, a przede wszystkim w imię Starego Testamentu, jego pragnienie odwrócenia jakby rozwoju świadomości religijnej i próba budowania wszystkiego na religii płci i plemienia — wszystko wydaje mi się dzisiaj błędne w kierunku, a w ocenie chrześcijaństwa skrajnie jednostronne, a przez to fałszywe we wnioskach. Niemniej postawienie tych zagadnień, zdolność wnikania w światy religijne najbardziej sprzeczne i sobie obce, już nie myślą tylko, ale zmysłowo, prawie fizjologicznie, dotychczas zdają mi się jedyne. Nikt ze znanych mi pisarzy nie słyszał tak „muzyki" sprzecznych sobie światów. U Rozanowa było to połączone z wielką odwagą myśli i ze skrajną kompromisowością, dwuznacznością i, nawet nieraz z cynizmem graniczącą nieodpowiedzialnością w życiu.

Już widzę wielu rodaków, którzy czytając to, co będę pisał o Rozanowie, zmarszczą się z obrzydzenia i zgorszenia. My „kultura zachodnia" po co mamy czytać tego rosyjskiego wariata. Ale ten „wariat", którego niesłusznie nazywano rosyjskim Nietzschem („Bóg umarł" Nietzschego było dla Rozanowa zaprzeczeniem wszystkiego, czym żył, ataki ich obu na chrześcijaństwo miały zupełnie inne żądła, inne założenia i sam rytm myśli tych pisarzy kształtował się z diametralnie przeciwnej postawy wobec świata), trafił już dawno na Zachód poza nami i tam swój wpływ wywarł. Tłumaczenie jego „Apokalipsy" i jego „Ujedinionnoje" wyszło już w 1930 r. u Plona, w *Feux croisés*, w starannym tłumaczeniu i z bardzo wnikliwym wstępem B. Schloezera, „Liście opadłe" także wyszły w przekładzie francuskim. Na

angielski tłumaczono „Opadłe liście" i dwa tomy dalszego ciągu „Ujedinionnoje".

Dziś grozi Rozanowowi zupełna prawie zagłada. Parę tłumaczeń tej drobnej części jego ogromnego dzieła zdawało się do niedawna jedynym, co może zostanie, ale Rozanow jest pisarzem, który chyba najwięcej w tłumaczeniu, nawet świetnym, traci (a specjalnie w tłumaczeniu francuskim). Do tego stopnia znaczy u niego dźwięk słowa, oddech zdania, słowotwórstwo, ten nie do oddania bieg myśli — to powolny, żartobliwy, nonszalancki, to gwałtowny, żarliwy, aż brutalny.

Rozanow dziś nigdzie nie byłby do przyjęcia. Każdy go będzie chciał po swojemu zafałszować, po swojemu jakieś strony jego dzieła niszczyć, może go więc lepiej nie ruszać — mówił mi jeszcze przed wojną Fiłosofow, jeden z jego bliskich przyjaciół i gwałtownych oponentów. Na tym tle wybór jego pism, który ukazał się niedawno w Ameryce (Wyd. im. Czechowa, 1956) jest dla literatury wydarzeniem pierwszej wagi, próbą wskrzeszenia Rozanowa.

Jeżeli decyduję się dać do druku te stare i straszliwie fragmentaryczne, już pożółkłe strony o Rozanowie, to w nadziei, że może zachęcą kogo do zainteresowania się tym pisarzem. Te strony, pisane o nim 24 lata temu, były próbą spłacenia długu pisarzowi, z którym od 1919 roku prawie się nie rozstaję.

*

Odkryłem go dla siebie w 1919 r. w Petersburgu. Na przełomie 1918—1919 spędziłem ostatnich parę miesięcy w tym mieście. Siedziałem z papierami nielegalnymi czekając na możność powrotu do Polski. Byłem wówczas pod przemożnym wpływem filozofii Tołstoja z ostatniego okresu jego życia. W okresie „wybuchu" Polski, burzy rewolucyjnej w Rosji, wierzyłem głęboko, że odrodzenie świata powinno wyjść tylko z integralnego stosowania tekstów Ewangelii tak, jak je rozumiał i komentował Tołstoj, z nadstawienia policzków i zupełnie bezkompromisowego niesprzeciwiania się złu żadnym gwałtem. Wszystko co mnie otaczało wyczuwałem jak jakieś „nieważne" nieporozumienie. Byłem zupełnym ignorantem i wskutek tego wdzięcznym gruntem dla filozofii Tołstoja, jednoplanowej, rezonerskiej, tak prostej, że aż prostackiej, pozbawionej poczucia sensu historii i buddyjsko odwróconej od świadomości, że uczestnictwo w tej historii może być nie tylko zbrodnią ludzi drapieżnych czy głupich. Sam się już wówczas dławiłem tą filozofią, która w stu wypadkach skazywała, w takich jak wówczas latach, na bezczynność.

Szukałem wyjścia z tej konstrukcji myślowej, która mi się zdawała nie do obalenia.

Włóczyłem się po tamtym Petersburgu „najbardziej abstrakcyjnym z miast", ogarniętym terrorem rewolucyjnym, wśród ludzi trawionych głodem. Pamiętam właśnie w tych czasach, jak stojąc w nocy nad Newą, niedaleko pomnika Piotra Wielkiego i białych klasycznych kolumn Senatu, zobaczyłem starego, brodatego dorożkarza. Zjeżdżając z mostu, popędzał z kozła starej, rozwalonej dorożki, nieszczęsnego konia — same kości obleczone skórą. Koń ledwo powłóczył nogami. Nie wytrzymałem i zwróciłem się do dorożkarza z zapytaniem jak może jeszcze tym koniem jeździć, ten koń przecież zaraz zdechnie. Dorożkarz odwrócił powoli twarz w moim kierunku, zobaczyłem, że sam jest chudy jak szkielet i że tylko oczy mu się świecą dziwnym blaskiem w tej wyschłej twarzy spod wytartego daszka czapki. Spojrzał na mnie z góry i powiedział mi spokojnie i wyniośle, przy tym jakby prawie obojętnie: „My wszyscy pomrzemy".

W tamtych dniach szedłem innym razem, ciemnym wieczorem po Siergiejewskiej. Była ciepła cicha odwilż, lekki śnieg prószył i błyskał koło latarni. Wszedłem do jednego z domów i zupełnie wypadkowo zobaczyłem płytkę na jakichś drzwiach „Dymitr Mereżkowski". Zapukałem do tych drzwi. Nie wiedziałem o nim nic, tyle, że jako dziecko czytałem jego „Leonarda", ale parę miesięcy wcześniej wpadła mi w ręce książka Bierdiajewa, gdzie z najwyższą wdzięcznością wyrażał się o pomocy, jakiej doznał od Mereżkowskiego, jego żony, znanej poetki rosyjskiej Zenaidy Gipius i Dymitra Fiłosofowa. Wszyscy troje mieszkali wówczas razem na Siergiejewskiej. Mereżkowski był już wtedy światowej sławy pisarzem, Gipius świetną poetką epoki symbolizmu. Co zaś się tyczy Fiłosofowa, był on razem z Diagilewem już w latach 1896 twórcą całego ruchu literackiego i w ogóle artystycznego w Rosji, który się grupował koło pisma „Mir Iskusstwa" — był jego założycielem. Koło lat 1900 Fiłosofow razem z Mereżkowskim odchodzą od grupy Diagilewa i z Kartaszowem, Rozanowem i paru innymi zakładają towarzystwo religijno-filozoficzne, próbując wciągnąć również i kler prawosławny do dyskusji nad zagadnieniami religijnymi, jak również nad stroną społeczną Kościoła Prawosławnego. Ludzie, którzy Towarzystwo zakładali, mieli plany szeroko zakrojone; przeważnie związani z prądami rewolucyjnymi, w nich pokładali największe nadzieje.

Tępieni przez rosyjską cenzurę i ówczesnego dyktatora od spraw religijnych Pobiedonoscewa, byli w nieustannej walce ideologicznej z caratem, ale również z prądami ortodoksyjnie materialistycznymi rewolucyjnych środowisk rosyjskich. Uczestnicy religijno-filozoficz-

nych zebrań marzyli o reformie Kościoła Prawosławnego, występowali w obronie wolności wyznań, w obronie sekt rosyjskich. Znać było tam wpływy myśli religijnej i Dostojewskiego i Sołowiewa, ale także Bergsona, Blondela. Niektórzy z założycieli mieli nawet stosunki bezpośrednie z modernistami francuskimi jak ks. Labertonnier.

W tym całym środowisku Rozanow był typowym *enfant terrible*. Autor najciekawszych chyba referatów, najgłębiej ujętych artykułów, które ukazywały się w ich piśmie „Nowyj Put" został on z Towarzystwa religijno-filozoficznego usunięty w latach 1906—1907 (?) za niepoczytalne antysemickie artykuły podczas procesu Bejlisa.

W okresie, kiedy zapukałem do drzwi Mereżkowskiego, cały ten świat, o którym wspomniałem, był mi zupełnie nieznany. Tołstoj z jego „niesprzeciwianiem się" złu tkwił mi w głowie jak klin. Mereżkowski przyjął mnie w zimnym jadalnym pokoju (nie było węgla) ubrany w jakiś długi płaszcz aksamitny swojej żony, z futrzanym kołnierzem i szerokimi rękawami. Robił wrażenie kapłana nieznanej religii. Sam byłem nieogolony od wielu tygodni, w jakimś okropnym wytłuszczonym ubraniu. Zacząłem go z punktu pytać o tezy Tołstoja. Mereżkowski przysiadł na stole i momentalnie zaczął ze mną dyskutować. Miał wielkie jasne oczy dziecka i kiedy się zapalał, cała jego twarz już zniszczona, przeobrażała się, młodniał. Przegadaliśmy parę godzin. Dołączyła się do nas żona, potem Fiłosofow. Od tego czasu chodziłem do nich wiele razy, aż do wyjazdu z Petersburga. Odkryli mi cały świat. Mereżkowskiemu zawdzięczam zupełnie nowy dla mnie stosunek do historii, do katolicyzmu, w ogóle podejście do zagadnień wielopłaszczyznowe, bardziej czujne z perspektywami historycznymi. Kazał mi czytać Dostojewskiego, Nietzschego, Carlyle'a i Rozanowa.

Nigdy już więcej nie przeżyłem okresu o takiej sile inkubacji. Czekałem parę tygodni na możność wyjazdu do Polski, na jakieś papiery. Połowa Polskiej Komisji Likwidacyjnej, jedynej placówki polskiej w ówczesnym Piotrogrodzie, była aresztowana. Nie wychodziłem prawie ze swego pokoju, ale pamiętam, że nawet wychodzenie do stołówki po to, żeby coś zjeść, było dla mnie męką.

Nie umiem dziś czytać Mereżkowskiego, drażni mnie jego dowolność, łatwość fantazjowania, używanie metafor jako argumentów w książkach jego, do których próbowałem po latach zajrzeć. Prawda, że nie miałem już wiele lat w ręku jego książek chyba najgłębszych: „Nie pokój, ale miecz" i „Griaduszczij Cham", ani też „Tołstoja i Dostojewskiego", o tej książce Tomasz Mann pisał, że była jednym z najgłębszych wrażeń umysłowych jego życia.

Nie umiem jednak myśleć dziś o Mereżkowskim inaczej jak z czułą wdzięcznością. Zawdzięczam mu cały świat myśli, z którym możebym się nie zetknął. Jemu też zawdzięczam Rozanowa, choć był jego głównym w zagadnieniach religijnych oponentem i przeciwnikiem. Gdy wspomniał mi pierwszy raz o Rozanowie, namawiając gorąco, żebym się zabrał do czytania tego pisarza, powiedział mi: — Proszę pana, Rozanow dziś jest umierający. Umiera z choroby, umiera z głodu. Podaje się za wielkiego wroga Chrystusa i wciąż w książkach swoich z nim walczy. Jest jednak pewny, że przyjmie go Chrystus na tamtym świecie tak, jak nikogo z nas. Przez całe życie Rozanow cofał się ku krzyżowi i widział z przerażeniem tylko cień krzyża na ziemi.

II. CZŁOWIEK W STUDNI

...Lewin słusznie zarzuca mi egotyzm. Na pewno jest we mnie i egotyzm — i to nawet jest moją jedyną racją, że pisałem (że piszę) „Ujedinionnoje." Pisałem (piszę) z rozpaczliwym pragnieniem, by rozbić tak czy inaczej pierścień samotności... To właśnie jest pierścień, który mi nałożono od urodzenia.

Dlatego krzyczę: patrzcie, co jest tu, niech o tym wiedzą wszyscy i jeżeli to możliwe niech zobaczą, dotkną, niech mi przyjdą z pomocą!

Jak człowiek, który wpadł do studni głębokiej, woła na ratunek tych, którzy są „tam", na ziemi.

(„Liście opadłe", tom I)

Wasilij Wasiliewicz Rozanow urodził się w 1856 roku na prowincji, potem przeniósł się do Petersburga, miał okres wielkiej poczytności i nawet sławy wśród pewnych kół inteligencji rosyjskiej, umarł w 1919 r. w styczniu, w nędzy, głodzie i opuszczeniu, przygarnięty przez jeden z istniejących wówczas jeszcze prawosławnych klasztorów.

Pierwszym jego zawodem było nauczycielstwo, a pierwszą jego książką dzieło o pedagogii, które przeszło zupełnie niezauważone; sam autor zresztą z czasem się tej książki wyrzekł. Cała reszta jego dzieł to albo zbiory artykułów, albo teksty cudze z jego komentarzami, albo notatki intymne. Wszystkie mniej lub więcej się wiążą z zagadnieniami płci i religii, nie abstrakcyjnie, ale za każdym razem konkretnie, omawiane zwykle na marginesie takiego czy innego konkretnego przykładu z życia. „Może ja jestem bez talentu — mawiał — ale temat mój jest genialny."

Rozanow jest wiernym synem kościoła prawosławnego, praktykuje, kocha kościół w tym wszystkim co go wiąże i zazębia z życiem rodzinnym, najbardziej prywatnym, kocha to wszystko co oświeca, ogrzewa i nadaje sens życiu milionów rodzin, ciężko pracujących

i niczym się specjalnie nie wyróżniających. Jednocześnie jednak coraz wyraźniej, w miarę lat, zaczyna występować przeciw temu, co uważa za samą istotę chrześcijaństwa.

W książkach swoich z początku walczy o pewne reformy kościelne. W książce „W świecie niejasnym i niepewnym" (1889 r.) nalega na wcześniejsze małżeństwa, na ułatwienia procedury rozwodowej. Nic w tym carska cenzura nie widzi wywrotowego. W 1889 r. ukazuje się jego „Religia i Kultura" i „Legenda o Wielkim Inkwizytorze Dostojewskiego". W 1900 r. studia literackie, w 1906 — „U murów cerkiewnych", w 1911 — „Wrażenia z Włoch" i „Ciemne oblicze". W tej ostatniej książce dopiero, i to jeszcze w dopiskach, maczkiem pisanych odnośnikach, Rozanow ujawnia swoje stanowisko, nie tylko przeciw chrześcijaństwu, ale przeciw samemu Chrystusowi. W 1912 r. wydaje „Ludzi światła księżycowego", tak nazywa Rozanow chrześcijan, w tymże 1912 wychodzi „Ujedinionnoje" („Osamotnione"). Ta mała książeczka jest naprawdę jego książką i daje całą jego miarę — pisarza.

„Ujedinionnoje", to sejsmograf, nie myśli tylko, ale tchnień i pragnień serca. Przy każdej uwadze, przy każdej notatce, zaznaczona w nawiasie chwila jej zapisania: „przy układaniu monet" (Rozanow był namiętnym numizmatykiem), „w łaźni", „w pociągu" i nawet „w wychodku". Wewnętrznym musem Rozanowa było notowanie natychmiastowe; twierdził, że najmniejszy ruch ciała już zmienia myśl. Wystarczy wstać od stołu, już myśl inna. Listy jego były nieraz dopisywane najskrzętniej dokoła całego papieru, bał się stronicę przewrócić, by myśli swojej nie urwać.

W tym samym stylu błyskawicznych notatek zostały napisane „Liście opadłe" (pierwszy tom w 1913, drugi tom w 1915).

Sam Rozanow tak pisze o charakterze tych książek:

„Nie zauważono co jest nowego w „Ujedinionnoje". Porównywano tę książkę z „Confessions" Rousseau. Otóż przede wszystkim nie spowiadam się. Nowością jest ton, ton manuskryptu sprzed Gutenberga, dla siebie. W średnich wiekach nie pisano dla publiczności, bo nie drukowano. Ale literatura średniowieczna była pod wielu względami piękna, drgająca, wzruszająca i głęboko płodna w swej dyskrecji. Nowa literatura jest martwa w pewnym sensie, bo zanadto rzuca się w oczy; od czasu gdy wymyślono druk, nikt w ogóle nie miał siły przezwyciężyć Gutenberga. Moja rzeczywista samotność, prawie tajemnicza, to osiągnęła". („Liście opadłe" tom I.).

„To jakby ten przeklęty Gutenberg oblizał swoim językiem z bronzu wszystkich pisarzy, którzy wydrukowali, stracili swoją twarz, swój charakter, nie mają już duszy. Moje „ja" istnieje tylko w moich rękopisach. Tak samo zresztą, jak każdego pisarza. Z tego

powodu najprawdopodobniej odczuwam strach zabobonny darcia listów, kajetów (nawet kajetów dziecinnych), rękopisów i nigdy nic nie drę. Zachowałem nawet wszystkie, aż do ostatniego, listy moich kolegów szkolnych. Drę z żalem tylko moje własne pisma, bo jest ich zbyt dużo; drę z bólem i bardzo rzadko" („Ujedinionnoje").

Czytelnik znajduje w tych książkach, nieraz na tej samej stronicy rozbieżne, nawet sobie przeciwne zdania. Ale autentyczność, plastyka wyrazów, nieraz głębia błyskawicznego naświetlenia całych obszarów myśli i doznań ludzkich, urzekają. Książki te zrobiły w swoim czasie sensację w Rosji, wywołując falę licznych naśladownictw.

Jego tłumacz francuski Schloezer pisze, że „każda myśl, choćby najbardziej abstrakcyjna, ma korzenie fizjologiczne, ale można nieraz te korzenie uciąć, bez tego, by myśl traciła wartość. Jest całkiem inaczej z Rozanowem. Jego myśli trzeba brać z ich korzeniami i nawet z grudkami ziemi, które do tych korzeni przylgnęły". Inaczej oderwane od tej rzeczywistości cielesnej, w której Rozanow żyje, oderwane od dźwięku wyrazów Rozanowskich, w których czuć jeszcze ciepły oddech pisarza, odkrywamy nieraz zdanie banalne, lub całkiem ogólnikowe.

Zdolność ewokacji, samego przeżywania myśli (nawet w myśli serce pierwsze — pisze gdzieś Rozanow), stanowi istotę wartości jego pism. Pisze on w tej samej chwili, gdy myśl „spadła z duszy", gdy jeszcze jest ciepła i drgająca i dodaje, że właściwie nigdy nie myślał *sensu stricto*, tylko płakał i uśmiechał się. W innym miejscu pisarz opowiada, że każda jego myśl jest związana nierozerwalnie z potrzebą wypowiedzenia jej i zapisania. Dlatego może każda myśl jego jest tak wrośnięta w słowo, tak dźwięczna.

Rozanow jest całe życie człowiekiem rozdartym. W miarę lat, coraz silniej, coraz szerzej, porusza się wahadło jego myśli. Od czułości i miłości do świata religijnego prawosławia, do ostrych i wciąż narastających myśli antychrześcijańskich. Ten jeden motyw nieustannie powracający, odpychania i przyciągania świata płci i świata religii, omawiany jest pod wszystkimi aspektami, na tysiącach drobnych i konkretnych, podpatrzonych, podsłuchanych wypadków. Wciąż powraca przeciwstawienie chrześcijaństwu religii antycznych, a przede wszystkim Starego Testamentu. Walcząc z chrześcijaństwem, Rozanow nie przestaje się czuć „w objęciach Boga", który jest jego radością i jego smutkiem. Przecież świat bez modlitwy zdaje mu się potworny.

„Wyjmijcie z samej istoty świata modlitwę — zróbcie, żeby język mój, rozum mój oduczył się słów modlitwy, samej funkcji modlitwy, jej istoty; — żebym ja tego nie mógł, ludzie tego nie mogli: i ja z wybałuszonymi oczami, ze strasznym wyciem, uciekłbym z domu i biegł-

bym, biegł, ażbym nie upadł. Bez modlitwy zupełnie nie można żyć, bez modlitwy szaleństwo i przerażenie."

„Ale to się rozumie, kiedy się płacze... Kto nie płacze, nie płakał — jakże mu to wyjaśnić? On nigdy nie zrozumie. A przecież jest wielu ludzi, którzy nigdy nie płaczą."

„Jako mąż — nie kochał żony, jako ojciec — nie troszczył się o swoje dzieci: żona zdradziła — on machnął ręką; wyrzucili syna ze szkoły — on zbeształ szkołę i oddał syna do innej. Powiedzcie, co takiemu „pozytywiście" powie religia? Wzruszy ramionami i uśmiechnie się. Tak, ale on — nie wszyscy."

„Religijny człowiek był przed wszelką religią, a „pozytywny człowiek" urodził się o wiele wcześniej, niż Auguste Comte" („Ujedinionnoje").

Czego znieść nie może Rozanow, to ateizmu. Dlatego komunizm z jego światopoglądem materialistycznym jest dlań nie do zniesienia. W stosunku do chrześcijaństwa, Rozanow do końca jest w myśleniu, bardziej jeszcze w przeżywaniu swoim, rozdarty. Najbardziej mordercze strzały skierowane w chrześcijaństwo znajdujemy obok przenikliwych, głębokich wyrazów zachwytu. Obok buntu mamy słowa skruchy i miłości dla chrześcijaństwa i do kościoła, „tego najcieplejszego miejsca na ziemi".

W tym rozdarciu Rozanow ginie. W rozdarciu i osobistej tragedii, wśród ginącego świata tej Rosji, którą kochał i w której żył.

III. MIŁOŚĆ STWORZENIA

> Przygotujcie więc miejsce dla Jezusa w waszym sercu i zamknijcie wejście dla wszelkiego stworzenia.
>
> Jeżeli potraficie zniszczyć całkowicie i wyrzucić z waszego serca miłość stworzenia, wówczas przyjdźcie do mnie.
>
> Tomasz à Kempis

Święta Teresa pisze o sobie, że miała „bardzo poważną wadę" zbytniego przywiązania do ludzi, którzy okazywali jej przyjaźń; pisząc o swoich podwładnych zakonnicach, opowiada, że z takim zapałem wyzbywały się wszystkiego dla Chrystusa, że odwiedziny najbliższych, nawet brata czy siostry, „były dla nich męką".

Cały religijny światopogląd Mauriaca, czy stosunek Mauriaca do Boga, wyrasta z tego spojrzenia na świat. „Najdrobniejsze źdźbło, do którego nie przestajemy być przywiązani — pisze on w „Souffrances d'un chrétien" wystarczy, by nam zakryć Boga." „Bóg się oddaje całkowicie tylko temu, który pognębi w sobie myśl o świecie i o sobie." „Bóg się łączy ze swoim stworzeniem tylko w całkowitej samotności."

Mówiąc o człowieku porwanym przez namiętności, porównuje

Boga do myśliwego, który czyha na swoją zdobycz, czyha aż tę „zwierzynę ludzką" doprowadzi do znanych myśliwemu haszczy. „Bóg cierpliwy umie nastawić sidła, które zwierza uduszą."

Gdy bierzemy książkę Mauriaca po Rozanowie, uderza nas ten akcent okrutny. Bóg czyha na człowieka, namiętności ludzkie są zawsze beznadziejne, ponure i grzeszne, każdy człowiek to wróg, zarażający nas grzechem swoim. Wszystkie cytaty, które nam podaje Mauriac, a których jest pełno w „Souffrances d'un chrétien" i w innych jego książkach — cytaty z Pascala, Bossueta, tylko jeszcze bardziej podkreślają ponure tło twórczości i religii Mauriaca.

Rozanow pisząc o Bogu mówi, że Bóg jest jego wieczną radością i smutkiem nie odnoszącym się do niczego w szczególności. Bóg Rozanowa jest tą więzią, łączącą go ze światem. Przez to obcowanie z dziwnym „swoim Bogiem", Rozanow kocha człowieka, podziwia go, lub mu współczuje i nigdy mu na myśl nie przychodzi od człowieka czegokolwiek żądać, człowieka sądzić. Ciężar życia, który dźwiga człowiek, jest w oczach Rozanowa tak ogromny, nędza życia czyhająca na nas, śmierć najdroższych, tak przytłaczająca, że myśl jego cała jest skierowana ku temu, żeby ludziom było lepiej, żeby mniej tu na ziemi cierpieli, i nie wierzy Rozanow w Boga surowego, karzącego, czyhającego jak myśliwy na zdobycz swoją — człowieka. Świętokradczy dla Mauriaca byłby stosunek Rozanowa do Boga, amoralny i bierny; nie mniej świętokradczy dla Rozanowa jest obraz Boga okrutnego, żądającego od nas takiej wyłączności, zazdroszczącego nawet źdźbła człowiekowi drogiego.

Mauriac ostrzega nas jak przed grzechem przed radościami nie odnoszącymi się do niczego w szczególności: „Szczęście u nas jest czasami bez przyczyny — pisze — powój, który nie wie gdzie się zaczepić i który by się zaczepiał o byle co. Nic nie jest mniej podobne do pokoju w Chrystusie. Jest mu nawet wrogie, bo najgorsze mogłoby mu służyć podporą". Człowieka oddającego się bezmyślnej szczęśliwości w promieniach słonecznych, na pachnącej, miękkiej trawie wiosennej, porównuje Mauriac do psa wygrzewającego się na słońcu, a mgnienie tego szczęścia przyprawić nas może o utratę wieczności. „...U nas źródła radości fizycznej są na zawsze zatrute."

Pisząc o chwilach łaski, przedsmaku wiecznego szczęścia, łączności z Bogiem, o kruchości tego niewymownego szczęścia, o tym płomyku, który obie ręce osłaniają i każde tchnienie może zgasić, mówi Mauriac o przerażeniu, którym ogarnięta jest dusza przy każdej konieczności zetknięcia się ze światem, bo za każdym razem gramy stawkę swego skarbu „i darmo człowiek ostrzega swoje wargi i swoje uszy", naokoło niego dusze w stanie grzechu, nawet kiedy milczą, rozpowszechniają zapach śmierci i zarazę.

Czytając „Souffrances", czujemy, że nie chodzi tu tylko o wyznanie wiary; wszystko co pisze Mauriac ma taki akcent prawdy, przeżytego doświadczenia, że widzimy w tych słowach wyraz autentycznego przeżycia religijnego.

Strach przed człowiekiem jest u Mauriaca związany właśnie z przeżyciami religii. Połączone są one u niego z gwałtowną wobec każdego człowieka nieufnością. „Jakie serce się oprze — pisze Mauriac — potędze uważnego spojrzenia? Nie ma prawie osoby, której by powieściopisarz nie szanował coraz mniej, nawet jeżeli ją kocha coraz więcej. Stracić wiarę w stworzenie tak bezpowrotnie, jak inni stracili wiarę w Boga, oto niebezpieczeństwo."

Mauriacowi z jego wyjątkowym zmysłem psychologicznym, w wiecznej walce ze sobą i z innymi grozi całkowite zwątpienie w człowieka — bluźnierstwo na człowieka — i jego ponura, zabarwiona jansenizmem religia pcha go w tym właśnie kierunku.

A jednocześnie, ile miłości w surowych okrutnych książkach Mauriaca, z jaką miłością wpatruje się Mauriac w twarz trucicielki Teresy Desqueyroux, z jakim bólem pisze o Noemi wydanej przez księdza za wstrętnego Jean Peloueyeo. Niektóre stronice Mauriaca np. reportaż z sądu nad morderczynią swego kochanka w „Affaire Fabre - Bulle" pozostają w pamięci czytelnika na zawsze, jak wyraz jedyny współczucia człowieka z człowiekiem. Wczytując się uważnie w Mauriaca widzimy, że na dnie jego surowej pogardy do ludzi, na dnie słów, które jak ostry lancet obnażają ich nędzę i grzeszność, kryje się jeszcze miłość, lecz miłość męska, gwałtowna, żądająca. Lęk okrutny o dusze ludzkie, ciągła świadomość, że jest wielu powołanych a mało wybranych, nie opuszczają go nigdy i nie tylko strach zguby wiecznej, ale widzenie dusz zgubionych naokoło nadaje ten ton tragiczny książkom Mauriaca, zbliża go, łączy w akcentach z Pascalem. Ścigają Mauriaca twarze o „potwornym podobieństwie", które im nadał grzech, te *faces prostituées* ludzi, którzy wszyscy mieli jasne, czyste twarzyczki dziecięce.

Ale i jego serce się załamuje, serce Mauriaca inkwizytora, tropiącego wszędzie grzech i zgubę, nie dającego nikomu chwili wytchnienia, widzącego nawet w miłości do promieni słonecznych zdradę Chrystusa. I Mauriac, który jak niewielu współczesnych pisarzy ma czucie ziemi, słońca, przedziwne wyczucie piękna namiętności, miłości fizycznej, ma okresy gdzie wątpi w religię, która — jak sądzi Mauriac — „morduje naturę". I wtedy nagle znajdujemy zdania, jak tłumione łzy człowieka śmiertelnie zmęczonego, którego z całą zawrotną siłą pociąga druga religia, drugi biegun, religia słońca i ziemi, religia natury boskiej i płodnej, natury wolnej, nie ujętej w karby moralności.

Ale znowu i znowu wyrywa się Mauriac z objęć tej pokusy ziemi pociągnięty, porwany przez jedyne oblicze Chrystusa. Mauriac jako chrześcijan, mając ostre wyczucie wiecznej, nieziszczalnej wartości każdego człowieka, jest w każdej książce, w każdym ruchu myśli spętany poczuciem odpowiedzialności za wszystkich i każdego, i dlatego Mauriac-pisarz umie być tak ostry i tak gwałtowny, tak chwilami rażący wszystkich, którzy nie noszą w sercu tej straszliwej i wielkiej pewności jedynej drogi i jedynej prawdy.

Nawet czułość Rozanowa, jego litość nad człowiekiem, wydają się nieraz prawie obojętnością wobec żaru miłości — nienawiści pożerającej Mauriaca. Bierna jest litość i czułość Rozanowa. Nie darmo mówi on sam o sobie, że się urodził nie dla czynu, a dla kontemplacji, że przyszedł widzieć, a nie realizować. Rozanow nie wierzy w grzech, piekło, nie wierzy przez długie lata, a w każdym razie wątpi w nieśmiertelność i dlatego myśli tak uporczywie o tym, co daje szczęście, co daje słodycz życia. O religii pisze często nie jak o czymś samym w sobie, ale jak o funkcji życia człowieka, o tym co ludziom daje słodycz i pociechę.

W „Ciemnym obliczu", pisząc o podróży swej po klasztorach, opowiada o kobiecie, która na kolanach przed cudownym obrazem zalewała łzami stopnie ołtarza. Po odejściu kobiety Rozanow zobaczył na tym miejscu stopni, gdzie była schylona jej głowa, małą kałużę łez. Rozanow nieznacznie ukląknął na jej dawnym miejscu i ucałował te łzy wylane. „Jeżeli by kto nawet nie kochał Boga, jak nie kochać tej miłości Boga"... i kończy strasznymi słowami: „I gdyby nawet niebo było puste, święty jest człowiek, który się modli."

Ale nawet wtedy, kiedy wiara w nieśmiertelność, pragnienie gwałtowne nieśmiertelności budzą się w Rozanowie, nawet wtedy nigdy nie wiąże ich Rozanow z myślą o winie i karze i nagrodzie, nigdy nie dopuszcza myśli, by surowy Bóg skazywał człowieka za grzechy. Siebie nieraz sądzi ostro, innych prawie nigdy i widzi w bliźnich swoich tylko smutek, nędzę, szlachetność i wielkie, niewspółmierne z siłami, cierpienie. „Moją rolą jest „lubowanie się" człowiekiem, a nie nienawiść." Rozanow pisząc o sobie mówi, że dusza jego jest spleciona z brudu, czułości i smutku i porównuje ją do złotej rybki, igrającej w słońcu i pływającej w akwarium napełnionym gnojówką, w której bynajmniej się nie dusi, a jest mu nawet „i owszem". Niemniej niż Mauriac głęboki psycholog, ten obojętny na grzech, grzeszny człowiek — żyje w ciągłym zachwycie wobec ukrytego w ludziach piękna moralnego.

A jednak Rozanow miał wiele powodów, żeby i na świat i na ludzi popatrzeć pod kątem ponurym i wrogim. Sam opowiada o swojej młodości smutnej i biednej, z matką zawsze surową i smutną „umę-

czoną bezsilnością wichrem zamąconych uczuć", ale pamiętał Rozanow jak mając sześć, siedem, osiem lat widywał matkę w nocy, gdy cichutko wstawała z łóżka, żeby nikogo nie obudzić i słyszał jak się modliła za wszystkich i za całą rodzinę, jak jej szept stawał się coraz głośniejszy i przechodził w jęk, wykrzykniki, które się z niej wyrywały z jakimś cichym świstem. A w dzień była znowu surowa, zawsze surowa i nie pamiętał Rozanow w dzieciństwie uśmiechu.

A potem jego pierwsze małżeństwo — młodziutkiego chłopca z kobietą o 16 lat starszą od niego (z Susłową, dawną kochanką Dostojewskiego [1]), która go sama po sześciu latach porzuca i prawie przez 20 lat się jeszcze mści, nie chcąc mu dać rozwodu; według Rozanowa spaczyła mu ona duszę na całe życie. Wiele lat potem opowiada, że najżywszym jego wspomnieniem tych lat małżeństwa jest czucie zimnej wody na rozpalonych od płaczu oczach przy porannym myciu.

Ale Rozanowa spotyka w życiu największe szczęście, o jakim może człowiek marzyć na ziemi. Kilka lat po rozstaniu z Susłową pokochuje kobietę, która aż do śmierci jest jego dobrym geniuszem. Ten „przyjaciel", „Waria" albo „mamoczka", jak ją nazywa, żyje z nim prawie 30 lat. Koło 20 lat nieślubnie, z powodu niemożliwości otrzymania rozwodu; pięcioro ich ukochanych dzieci (Rozanow był człowiekiem niezmiernie rodzinnym), nie może przez ten czas nawet nazwiska Rozanowa nosić [2].

„Ujedinionnoje" napisane po 20 latach współżycia, jest całe prześwietlone tą miłością, olśnieniem wobec moralnej piękności tej kobiety. „20 lat żyję w nieprzerwanej poezji — pisze Rozanow — jestem bardzo spostrzegawczy, chociaż milczę i otóż nie pamiętam dnia, w którym bym nie zauważył w niej czegoś głębokiego i widząc to i słysząc (jednym uchem podczas zajęć), wewnętrznie napływa łza zachwytu i rozczulenia. I oto dlaczego jestem szczęśliwy i nawet dlaczego dobrze piszę (zdaje się)."

Najpiękniejsze stronice „Ujedinionnoje" poświęcone są tej już wtedy ciężko chorej, półsparaliżowanej kobiecie.

---

1) Susłowa odegrała wielką rolę w życiu Dostojewskiego, jeździł on do niej do Paryża, z nią podróżował po Włoszech. Już po zerwaniu z Dostojewskim była fanatyczną propagatorką ateizmu i jako agitatorka tych idei we wsiach rosyjskich została przez policję rosyjską aresztowana. Czy była jego kochanką, zdaje się nie jest pewne. Ateizm był dla Dostojewskiego, „którego Bóg całe życie męczył", znów problemem wcale nie abstrakcyjnym, ale splecionym z najbardziej gwałtownym uczuciem jego życia.

2) J. Iwask we wstępie do wyboru pism Rozanowa (New York, 1956, wyd. im. Czechowa), twierdzi kategorycznie, że Rozanow bez otrzymania rozwodu wziął drugi, tajny ślub w cerkwi w 1891 r., że był bigamistą.

Namiętność, w której Mauriac widzi jedynie śmierć duszy i porównuje do niszczącego nasz organizm raka, rozkwita w Rozanowie w nieustające źródło siły i religijnego zachwytu wobec życia i człowieka. Mauriac uznaje możliwość krótkich urlopów szczęścia w miłości, utrwalenie jednak tych przelotnych chwil w stały związek powoduje według niego niechybny rozkład. Rozkład uczucia: „to jest męka stadeł, które badają z takim upodobaniem powieściopisarze naszego wieku." Wiecznej obecności nie znosi żadna miłość, twierdzi Mauriac. A Rozanow notuje: „Nigdy między nami nie było gniewu i braku szacunku, nigdy! i ani na jeden pełny dzień, ani razu przez 20 lat nasz dzień nie zeszedł w rozdzieleniu."

Czy kluczem do nieopuszczającej Rozanowa czułej miłości do człowieka, do ciągłej troski o niego, nie jest właśnie ta miłość Rozanowa? Albo raczej czy jego nastawienie religijne i zarazem cielesne wobec życia nie dało mu tej możliwości szczęścia, która w Mauriaku została przez jego jansenizmem zabarwioną religię zniszczona w zarodku? „Cały sens mój się wyjaśnił przez przyjaciela, wszystko się uczłowieczyło i dało mi mowę, polot, siłę. Wszystko się napełniło ziemską treścią, a zarazem niebiańską."

Jeżeli stosunek swój do Boga określa Rozanow jako radość swoją i smutek swój, to podstawą jego stosunku do świata i ludzi jest „czułość i smutek". „Czasami wydaje mi się, że ja wiecznie bym z ludźmi kradł u Boga, czy to złote jabłka, czy to szczęście, to umniejszenie bólu, tę straszliwą śmiertelność, tę skończoność, to że się wszystko kończy, że wszystko ‚nie wieczne' " i pisał dalej, że to jego kradzenie u Boga wydawało mu się zawsze nie buntem przeciw Bogu, ale czymś pod jego tajemną opieką, tak jakby sam Bóg chciał, żeby świat był rozkradziony, a tylko srogi jest zakon (Los — Ananke). „Otóż ta walka z losem była zawsze w duszy mojej i właściwie nad czym płakałem i nad czym cierpiałem, to że jest los, Ananke."

Troska o szczęście człowieka, o umniejszenie cierpienia jest leitmotywem całej jego twórczości. Jak bacznie Rozanow obserwuje, do jakiej dochodzi przenikliwości psychologicznej, pokazując setki opowiadań, notatek o ludziach, drobnych scen z życia, w których poprzez jeden podpatrzony gest widzimy całego człowieka w świetle czułego, bolesnego, rozanowskiego współczucia. Czy to rozmowa ze starym żydem w tramwaju podczas rewolucji, którego żołnierz brutalnie potrąca, czy wzruszające listy od nieznanych czytelników, czy opis skromnej nauczycielki, która za ciężko przez rok ciułane pieniądze kupuje umysłowo chorej matce płaszcz na jedwabnej, białej podszewce, spełniając tym dziwne marzenie staruszki. Całe dzieło Rozanowa jest ciepłe od tchnień ludzkich, od bicia serc nie-

zliczonej rzeszy ludzkiej. „My nie przez myśl kochamy, pisze Rozanow, a poprzez miłość myślimy. Nawet w myśli serce pierwsze."

IV. „SPACERUJ DUSZYCZKO"

Mauriac już w osiemnastym roku życia dołącza się do ruchu „Sillon" Marca Sangnier, tego zaczątku demokracji chrześcijańskiej we Francji, a dziś stary człowiek podkreśla, że wtedy właśnie zrozumiał na zawsze swoje społeczne stanowisko i został mu do dziś wierny. Tu trudno, nawet w sposób najbardziej oddalony, wiązać z Mauriakiem myśl Rozanowa.

Pomimo „czułości", którą Rozanow obdarza człowieka, był on w życiu społecznym całkiem w czynach nieodpowiedzialny, społecznie szkodliwy. Mereżkowski pisząc o Rozanowie słusznie zauważa, że trzeba każdego człowieka sądzić w jego żywiole. Porównuje Rozanowa do meduzy, pięknej w głębi morza, a bezkształtnej i oślizgłej, kiedy jest wyrzucona na ląd.

Rozanow żył w okresie, kiedy cały postępowy odłam społeczeństwa rosyjskiego, przejęty sprawami społecznymi, walczył z samodzierżawiem w imię demokratycznych, czy socjalistycznych idei. Tysiące ludzi przekreślało własne życie osobiste, szło na najgorsze niebezpieczeństwa w walce o nowy ustrój społeczny. W tym okresie można było iść z tymi prądami, albo walczyć przeciwko nim, obojętne jednak czy raczej kpiące i nieodpowiedzialne wobec tych spraw stanowisko Rozanowa, który był gotów pisać w sprzecznych ideowo pismach, przerzucać się z obozu do obozu i z tych walk wprost żartować, wydawało się wówczas najbardziej godne osądu.

„Może ja nic nie rozumiem, pisze Rozanow w „Ujedinionnoje", ale kiedy spotykam człowieka ze społecznymi zainteresowaniami, to nie że się nudzę, nie że mu jestem wrogi, ale najprościej umieram przy nim ...ani rozumu, ani woli, ani słowa, ani duszy. Umarłem. I budzę się, otwieram oczy, kiedy się domyślam, albo podejrzewam, że społeczność wyskoczyła z tego człowieka (sąsiada, bliźniego)."

W czasach kiedy cały patos inteligencji rosyjskiej tkwił w walce politycznej i społecznej, Rozanow w półhumorystycznym „wezwaniu" do narodu ogłasza im wieść „piorunującą", że ważniejsze od wszystkiego jest życie prywatne... „zwyczajne siedzenie w domu i chociażby dłubanie w nosie i patrzenie na zachód słońca." Jest to bardziej powszechne nawet niż religia — bo wszystkie religie przejdą — a to zostanie, siedzenie w krześle i patrzenie w dal. Kwestionując w niejednej wypowiedzi same podstawy istnienia Rosji, walcząc z chrześcijaństwem, miał on jednak społecznie o wiele więcej za-

czepienia, pokrewieństw z rosyjskimi konserwatystami i reakcjonistami, niż z rosyjską ówczesną lewicą rewolucyjną.

Nieraz wraca Rozanow do tego, że cała rosyjska literatura, oprócz Tołstoja, jest niekonstrukcyjna, jest historią studenta i prostytutki, tzn. ludzi, którzy nie pracują organicznie, którzy nie posiadają rodziny, historią ludzi bezpłodnych. „O ile łatwiej jest rozwalić kamienicę, niż trawkę maleńką urodzić." Rozanow nie wierzył w płodność wielkich przewrotów, w „astronomiczne" marzenia polityczne, społeczne, miał on kult cichej pracy, kult rodziny ciężko pracującej na swoje wyżywienie, kult pracy organicznej. Właściwie nie lubił pisarzy, świetnych polityków, sław — kochał ludzi najbardziej szarych zewnętrznie, w pocie czoła pracujących na utrzymanie swych rodzin i przede wszystkim ludzi żywej religijności.

Stosunek Rozanowa do spraw politycznych był bezgranicznie nieodpowiedzialny. Sam się przyznaje, że wstąpił do Październikowców tylko dlatego, że żona namawiającego go do wstąpienia do tej partii miała cudne ramiona, a siostra jego była cudną dziewicą. Dzień manifestu cara, w którym cesarz nadał Rosji konstytucję, Rozanow spędza najspokojniej... w łaźni. A że sam o sobie pisze kategorycznie, że zawsze dbał więcej o swoje kalosze „czy dziurawe, czy całe", niż o swoje przekonania — nie może zrozumieć zupełnie ludzi, którzy w imię przekonań wyrzekali się możliwości konkretnej pracy — szli na zesłanie, na emigrację. Gotów był na wszelki kompromis po to tylko, by się nie odrywać od swoich myśli i pisania, od tkwienia w miazdze życia rosyjskiego. Pisząc o Czernyszewskim [3]) ubolewa Rozanow, jak mógł rząd rosyjski go nie zużytkować (pomimo jego przekonań, które naturalnie Rozanow uważa za sprawy nieważne), jak mógł nie zużytkować jego nóg i skrzydeł; miał on według niego umysł przeciętny, ale był zupełnie wyjątkowy jako rezerwuar energii i szlachetnego entuzjazmu. Nie pojmuje dlaczego sam Czernyszewski „czując w piersiach" taki zapas energii i szlachetnego entuzjazmu nie „wycałował rączek wszystkim generałom" i w ogóle nie całował „kogo trzeba w ramię", żeby tylko mu dali „departament", żeby mu pozwolili przyjść z pomocą ludowi. Pisząc o socjaldemokratach, tzn. o ludziach ideowo najbardziej mu dalekich, wykazuje tę samą obojętność wobec „ideologicznych" różnic i twierdzi, że gdyby rządził Rosją umożliwiłby wszystkim uczciwym rewolucjonistom pracować nawet na wysokich stanowiskach, patrząc na ich przekonania jak na „czasowe szaleństwo"; oddałby im nawet

---

3) Wybitny rewolucjonista rosyjski, jeden z pierwszych socjalistów-marksistów, skazany przez rząd rosyjski na 14 lat katorgi w 1862 r.

cały powiat na pożarcie czy na rozkwit, a może by co z tego wyszło, a wtedy dlaczego też rząd nie miałby tego wykorzystać.

Co znaczą te wszystkie plany fantastyczne? Znaczą one jedynie, że dla Rozanowa istniały jego idee, sprawy płci i religii, istniała jego rodzina, na utrzymanie której pracował i którą ponad wszystko kochał, istniał człowiek, nigdy ludzkość, ale człowiek z krwi i kości, z wadami, ułomnościami i cichym, ukrywanym bólem, zupełnie niezależnie od jego takich czy innych przekonań. Wszystko zaś co się tyczyło abstrakcyjnych formuł myślenia, co się tyczyło wielkich organizmów, aparatów społecznych, politycznych, wszystko to mu było zupełnie obce, wprost niepojęte. Nie treści ideowej szukał w takiej czy innej partii, ale wartości moralnych. Przyznaje, że był prawie rewolucjonistą koło 1900 r., bo wtedy wszyscy co rządzili Rosją byli zbyt zadowoleni z siebie, a że przeszedł do obozu reakcji po 1905 r., bo wtedy sami rewolucjoniści stali się pyszni i wstrętni.

Każdy czyn na płaszczyźnie społecznej wymaga konsekwencji, a nie tylko uczuciowej postawy, zmiana kierunku myślenia, zmiana przesłanki myślowej zmusza człowieka mającego odpowiedzialny stosunek do swych czynów do zmiany postępowania. Rozanow umiał prawie jednocześnie „myśleć sprzecznie" o podstawowych zagadnieniach bytu i wskutek tej ciągłej zmienności przekonań nie wyprowadzał z nich nigdy odpowiedzialnych, życiowych wniosków.

Czy się dziwić jego chwiejności, niesumienności społeczno-politycznej, jeżeli w dziedzinie religijnej tzn. dla niego najważniejszej, Rozanow mógł całe życie być praktykującym synem kościoła prawosławnego, a jednocześnie autorem szeregu książek o treści mniej lub więcej jawnie antychrześcijańskiej. Zawsze życiowo bierny, pragnął jedynie pisać o swoich tematach, mieć dosyć pieniędzy, żeby utrzymać rodzinę, zbierać antyczne monety, do których miał prawdziwą pasją. Dla dwóch pierwszych celów był gotów iść na wszelkie kompromisy bez śladu moralnego skrupułu. Miał jak sam o sobie pisał dar widzenia, nie miał daru wyboru.

Rozanow współpracuje przez szereg lat z reakcyjnym „Nowoje Wremia", do którego trafia po części z powodu wypłacanych tam wysokich honorariów; jednocześnie pisuje do liberalnego „Ruskiego Słowa" pod pseudonimem Warwarin, jak również do innych pism radykalnych.

Podczas głośnego procesu Bejlisa, w którym sprawa mordów rytualnych roznamiętnia opinię całej Rosji i kiedy ruch antysemicki doprowadza do szeregu krwawych pogromów — Rozanow, ten przyjaciel żydów, apologeta judaizmu, pisze artykuły z twierdzeniem, że składanie ofiar niewinnych tkwi w istocie w religii żydowskiej. Nawet „Nowoje Wremia" nie chce drukować tych artykułów; bo wtedy,

w tej atmosferze mogły się w masach odbić najgorszym echem. Rozanow drukuje je wobec tego w szmacie pogromowej, w czarnosecinnej „Ziemszczynie". Zostaje za to wykreślony z towarzystwa religijno-filozoficznego przez własnych przyjaciół, chociaż jest sam jednym z jego założycieli. Usuwają go również z „Ruskiego Słowa". Po wybuchu wojny Rozanow wpada w szał nacjonalistyczny, nikt nie pisze bardziej antyniemieckich artykułów. A już w 17-ym roku żartobliwie proponuje oddanie Rosji Niemcom. Niemcy są tak szczególnie zdolni do rządzenia, właśnie dlatego, że są „całkowicie głupi i prawie bez duszy", niechże więc rządzą Rosją i pracują dla Rosjan, którzy ani pracować, ani rządzić nigdy nie umieli, a Rosjanie w zamian za to nauczą ich „śpiewów i modlitw", tzn. tego, w czym są naprawdę genialni.

Apolityczność Rozanowa jest ściśle związana z jego głębokim amoralizmem. Pisze, że słowo obowiązek (*dołg*) nigdy mu nie przychodziło do głowy, że czytał je tylko w słownikach na literę d i był tego zawsze pewien, że słowo obowiązek wymyślili okrutni ludzie. Bardzo często powtarza, że przekonania nasze nie mają żadnego znaczenia, ważne jest jedynie to czym żyjemy i jak żyjemy, że ludzi trzeba by klasyfikować nie według przekonań, a według tego jakie noszą buty — czy „od Weissa" (najlepszy wtedy szewc w Petersburgu), czy buty juchtowe, czy łapcie.

I dlatego nie chce bynajmniej wpływać na przekonania ludzi, przede wszystkim dlatego, że byłoby wiele hałasu... a on lubi spokój i cichy zachód słońca. Jeżeliby chciał mieć jaki wpływ, to jedynie „psychologiczny": „Na to „wśrubowanie" myśli w duszę człowieka — na rozsypujące się, pierzchliwe „rozpulchnienie" myśli czytelników. A na „rodzaj myśli" bynajmniej nie chcę wpływać, na przekonania — nawet ani w głowie. Tu moje głębokie znowu „wszystko jedno". „Sam zmieniałem moje przekonania jak rękawiczki".

Rozanow nie tylko, że nie czuje się winny, kiedy mówi o swojej zupełnej nieodpowiedzialności życiowej, ale na odwrót poczytuje to sobie na zasługę, i rzeczywiście męstwo Rozanowa tkwi nie w czynnej odpowiedzialności ani w konsekwencji myślowej, ale właśnie w doprowadzeniu do ostatecznych granic wolnej wibracji swojej myśli. On wie, że misją jego jest patrzeć, a nie działać, to przekonanie daje mu jedyną w swoim rodzaju wolność i bystrość spojrzenia.

„Nie jestem wrogiem moralności, pisze w „Liściach opadłych", ale najprościej „nie przychodzi do głowy". Albo „odlepia" się kiedy (na czyjeś żądanie) stawiam ją sobie za temat." I zachwyt jego dla cnoty dla piękna moralnego jest zawsze zachwytem wobec mimowolnej cnoty, wobec tych zalet człowieka, tych jego gestów, które są niezdobyte wysiłkiem woli, „od Boga". „Nie jestem jeszcze takim łajda-

kiem, żeby myśleć o moralności. Milion lat przeszło, zanim moja dusza została wypuszczona na to, żeby sobie pospacerować po bożym świecie, i naraz miałbym jej powiedzieć: ty duszyczko nie zapominaj się i spaceruj „moralnie", nie — ja jej powiem: spaceruj duszyczko, spaceruj milutka, dobra, spaceruj jak sama wiesz, a wieczorem pójdziemy do Boga." „Bo życie moje jest dniem moim, właśnie moim dniem, a nie Sokratesa, ani Spinozy."

A jednak i Rozanow umie sobie gorzko wyrzucać pewne postępki, umie naprawdę cierpieć nad własną winą. Nie chodzi tu jednak nigdy o przełamanie zasady, ale chodzi jedynie o krzywdy wyrządzone człowiekowi, o cierpienie, które zadał. „Nie przeciw kościołowi, nie przeciw Bogu zgrzeszyłem — nie, nie cieszcie się księżule." „Grzech mój jest przeciw człowiekowi." „Nie za „moralnością" tęsknię. To wszystko głupstwo. Nie mam 12 lat. Ale czy nie byłem sprawcą bólu?"

Głęboka niechęć Rozanowa do wszelkiego purytanizmu nie jest jedynie chęcią zrzucenia z siebie ciążących mu łańcuchów, tych łańcuchów zresztą na siebie nigdy nie nakładał. Nawet wobec żony, którą ubóstwiał, miał niejedną winę, umiał i z więzów małżeńskich, które tak czcił, czasami się wymykać. Żył zawsze odruchem serca czy wrażliwości, a nigdy „zasadami", wydawały mu się one zawsze czymś podejrzanym, abstrakcyjnym, wrogiem życia.

Jeżeli Mauriaca nie opuszcza myśl o brudzie w sobie i w każdym człowieku, jeżeli nieraz powraca do tego, że żadna twórczość nasza nie może być czysta, bo korzenie nasze tkwią w błocie, że baczna analiza nie pozostawia w człowieku ani jednego uczucia w stanie czystym, to Rozanow podejrzliwie i niechętnie patrzy na wszelką „czystość", do której dochodzimy nie przez „szał serca", a przez świadome ograniczenie siebie, tępienie naszego związku z tym co Mauriac nazywa błotem, a Rozanow ziemią, ziemią bez której nie może rosnąć „drzewo życia". Wpatrując się w dzieje ludzkości, w historię, Rozanow stwierdza do jakiego stopnia każdy czyn jest związany z kompromisem, z organicznym, a nie teoretycznym stosunkiem do świata, do jakiego stopnia purytanizm sterylizuje i zrywa więź łączącą nas z życiem.

„W tym sęk, że talenty nasze są związane z naszymi przywarami, a cnoty z jałowością (bezbarwnością)." „Dziewięćdziesiąt dziewięć na sto — cnota to jest najprościej „ja nie chcę" „mnie się nie chce", „mnie się mało chce". „Cnotliwa biografia", albo „epoka dobrych obyczajów" (w historii), to najprościej indywidualność dosyć nieindywidualna i czas dosyć „bezczasowy". Wszystkim się mało chciało. Merci."

Ten sam Rozanow, który z takim lekceważeniem mówi o moralności, mając na myśli właściwie czysto zewnętrzne trzymanie się reguł życia, żąda od nas jednego: wierności, przyjaźni i miłości, a zresztą możemy, według niego, przykazań żadnych nie wypełniać — ten sam Rozanow umie, jak nikt inny, uczcić cnotę, moralność, płynącą z wewnętrznego przeobrażenia. Mówiąc o moralnych zaletach swej żony pisze: „przepiękny człowiek w sensie „dobry", „dobroczynny" (błogosławiony), to jest najlepsze na ziemi. I zaprawdę świat stworzony jest na to, żeby takiego człowieka oglądać."

Najpiękniejsze stronice jego książek, gdzie styl jego staje się najbardziej przeźroczysty i subtelny, to stronice, na których opisuje drobne gesty, odruchy żony swojej czy dzieci — drobne gesty, odkrywające mu nieświadomą czystość i szlachetność ich duszy. Siły dla życia czerpie Rozanow nieustannie w zachwycie duszy wobec piękna moralnego istot, które kocha.

Jak inna jest droga walki ze złem Mauriaca. „Encore le bonheur" napisane po „Souffrances d'un chrétien" już jako pewnego rodzaju odpowiedź na reakcje wywołane tamtym studium, to notatki człowieka samotnego, który na to, żeby zwyciężyć w sobie grzeszne namiętności, zerwał konsekwentnie z ludźmi i z życiem; żyjąc w pustyni domu, boi się nawet patrzeć na słońce, na ziemię, która nie może nie grzeszyć i tu oderwany od świata konstatuje: „wszelkie rozproszenie odwraca nas nie tylko od dobra, ale i od zła. Tysiące wypadków życia paryskiego odwracają naszą uwagę od bestii, która jest w nas i której nie jesteśmy w stanie dobić. W samotności człowiek i jego bestia (*fauve familier*) pozostają oko w oko nie tylko godziny, ale dnie i noce. I wtedy człowiek wierzący, który myślał, że przeszedł długą drogę, widzi z przerażeniem, że stoi na tym samym miejscu. Nieskończona Dobroć porwała go jak zdobycz bez uczucia i wyrwała go z pazurów i paszczy zwierząt. Ten Przyjaciel Wszechpotężny powstrzymuje go, żeby nie uległ fascynacji ponurego wzroku bestii, która jest głodna, ale która ma czas i czyha zaszyta w pobliżu. Naokoło człowieka śpi natura — oddaje się południowemu wiatrowi, burzliwej ulewie, słońcu, cieniowi, i nie myśli o żadnym oporze... Ciało naśladuje ich bierność, aż czuje dech na twarzy; to bestia przypełzła, jest już bliziutko i człowiek ma tylko czas wyszeptać słowa zbawienia *Domine ad adjuvandum me festina.*

U Rozanowa nigdy ani śladu tego tragicznego napięcia, ani cząstka jego sił nie idzie na walkę z bestią, ta bestia to dla niego zwierz oswojony i przez samego Boga pobłogosławiony. Jeżeli co pcha Rozanowa coraz bardziej ku ukochaniu prawdziwej cnoty, ku miłości i wyrzeczeniu, to troska o człowieka, „który szuka tylko przyczyny, żeby się rozwinąć w ból nieraz nie do zniesienia." Rozanow z wie-

kiem, żyjąc coraz bardziej pod znakiem nieuleczalnej choroby żony, pod znakiem śmierci, która w każdej chwili może mu zabrać najdroższą istotę, ogląda się wstecz na własne życie i notuje: „Tylko w starości poznajemy, że „trzeba było dobrze żyć", w młodości nawet nie przychodziło to do głowy, w wieku dojrzałym również. A w starości wspomnienie o dobrym uczynku, o serdecznym stosunku, o delikatnym stosunku, to jest jedyny „gość jasny" w „pokoju" (duszy)".

V. HIPOTEZA MIŁOŚCI

Ostatni akt jest krwawy, choćby cała sztuka była najpiękniejsza: gruda ziemi na głowę i oto koniec na zawsze.

Pascal

„Gdyby należało coś czynić dla pewności, nie powinnoby się nic czynić dla religii, nie jest pewna" — pisze Pascal, a uczeń Pascala, Mauriac wyznaje: „Brak wiary zatrzymuje rozpęd serca. Sami apostołowie, pomimo że żyli w bliskości Chrystusa, błagali go „Panie, umocnij w nas wiarę", a on im odpowiadał: „gdyby wiara wasza była jak ziarnko gorczyczne powiedzielibyście górze tej..."

Jak ziarnko gorczyczne. Więc cóż jest wiara? Czy to wiele więcej niż przerażenie? Nadzieja życia nieśmiertelnego, strach, aby nie być skazanym?

Bohaterką w powieści Mauriaca „Destin" jest Elisabeth Gornac: życie przeżyła jak pobożna katoliczka i skrzętna pani swych włości. Pokochuje nagle młodziutkiego, zepsutego chłopca, który się zabija w wypadku automobilowym. Pobożny syn Elisabeth pociesza porażoną bólem kobietę, mówi o wiecznej szczęśliwości, której zmarły pewnie dostąpił, bo w ostatniej chwili przed śmiercią zdążył pogodzić się z kościołem. I nagle ta pobożna kobieta, która nigdy nie przeżyła w życiu swoim śladu zwątpienia w dogmaty kościoła, wybucha: czy Bóg ci robił wyznania? Jesteśmy pewni tylko jednej rzeczy, to, że ciało jego jest w ziemi, że gnije, że żadne spojrzenie go więcej nie zobaczy, żadna ręka go więcej nie dotknie, tylko to jest pewne. A reszta...

Jak wytrzymuje religia Rozanowa próbę śmierci?

Około 1907 roku zaczyna chorować żona Rozanowa; 1910—11 — lata, w których pisał „Ujedinionnoje"; 1912—13 — okres powstania „Opadłych liści", to czasy w życiu Rozanowa, w których dzięki tej chorobie pierwszy raz patrzy oko w oko śmierci. Jest to również okres, w którym pięćdziesięciokilkoletni Rozanow ogląda się wstecz, robi rachunek ze swego życia. Śmierć staje się dla niego sprawą osobistą, pod tym kątem przewartościowuje szereg życiowych i myślo-

wych pozycji. Rozanow pisząc już długie lata o religii, zwalczał chrześcijaństwo jako religię śmierci, sam zapatrzony w świat antyczny, w judaizm, Stary Testament; mówił jednak i pisał o śmierci jak o abstrakcji. Nagle nieuleczalna choroba „przyjaciela", straszliwy niepokój o jej życie, staje się dla Rozanowa rewelacją.

„Śmierci zupełnie nie mogę znieść, czy to nie dziwne, przeżyć życie tak, jakby jej wcale nie było. To najważniejsze. A przecie miałem taki stosunek do śmierci, jakby nikt nie miał umrzeć. Jakby śmierci nie było." „To najważniejsze, to „zawsze" i tego nie widziałem." „Naturalnie, że ją widziałem; ale to znaczy, że nie patrzyłem na umierających, to znaczy — ich nie kochałem." „To jest ten zły człowiek we mnie, zły i straszny; jak nienawidzę w tej chwili siebie, jak wrogi jestem sobie."

I przypomina sobie teraz Rozanow tych drogich ludzi, co odeszli, wyrzuca swoją wobec ich śmierci obojętność, płytkość swego uczucia.

Pisze o śmierci „Babuni" (tak nazywał matkę żony), staruszki, którą kochał i której poświęcił wzruszające wspomnienie w „Ujedinionnoje". Wspomina, że smutek jego był „za nią", „o nią", ale wspomina również, że w nim samym nic się nie zmieniło, że żył jak dawniej i że w tym tkwi to, co w śmierci najstraszniejsze: poczucie, że ci co odeszli nie są nam bezwzględnie potrzebni, że rzeczy, osoby, mają do siebie stosunek jedynie póki żyją, ale że nie mają stosunków w samych sobie. I przychodzi mu myśl o własnej śmierci i śmierci żony, stawia sobie przy tym pytanie jak odczują to ich dzieci. Popłaczą, posmucą się i będą dalej żyły, a „koniec" będzie tylko dla niej, dla jego żony i dla niego. I nagle spada na Rozanowa błyskawiczna świadomość czasowości, skończoności wszystkiego i łącznie z tym bezsensowności życia i każdego wysiłku. „Myślałem, że wszystko jest nieśmiertelne i śpiewałem pieśni. Teraz wiem, że wszystko się skończy i pieśń moja umilkła."

Rozanow „odkrywa" śmierć i z właściwą sobie chłonną wrażliwością, błyskawiczną bezpośredniością „wyraża", notuje wszystkie drgnienia myśli o śmierci. Zasadnicze stanowisko Rozanowa wobec chrześcijaństwa się nie zmienia, jego ciągłe wahania jedynie się pogłębiają. Rozanow nadal i coraz szybciej, gwałtowniej przerzuca myśli swoje i czucia od krańca do krańca, od pogaństwa do chrześcijaństwa i z powrotem; ale bliskość śmierci nadaje wszystkiemu co pisze Rozanow coraz bardziej ważki ton osobistej tragedii.

Wkrada się przy tym coraz to nuta nowa, nuta zwątpienia. „Jeżeli 50 lat życia, jeżeli te wszystkie lata pomnożone na trud życia, na miłość, na nadzieję dają zero, więc po co — pyta Rozanow — żyć, i komu zero to potrzebne, przecie nie Bogu". I pragnie już tylko, żeby

pod wpływem jego pism dusze jego czytelników się rozszerzały, żeby wbierały w siebie wszystko, żeby miały „większe ucho i większe nozdrza". „Czego pragnąć od siebie, żądać, jeżeli śmierć zwycięży królestwa i grozi całemu światu i... cóż pozostaje biednemu człowiekowi jak nie wąchanie kwiatów w polu."

Z właściwym sobie darem materializowania każdego pojęcia Rozanow widzi obrazowo śmierć, czasowość życia. Widzi swój pogrzeb, mieszkanie oddane drugiemu lokatorowi, bibliografów wertujących w jego książkach, widzi rachunek biura pogrzebowego, 60 rubli za pogrzeb, które w marcu „wejdą w ogólny rachunek, a tam już wszystko się zleje z drugimi pogrzebami." Widzi bezsensowność wszelkiego wysiłku, nikłość swojej wiary, tego „ziarnka gorczycznego"; jedyną rzeczywistością staje się dla niego śmierć — koniec. Wiara w nieśmiertelność duszy, tylko duszy, wydaje mu się czymś suchym, abstrakcyjnym i zupełnie niezrozumiałym.

Przeraża go kategoria czasu. „Człowiek jest tymczasowy, kto może znieść tę myśl. Wszystko jedno czy chodzi tu o chwilę, czy o tysiąclecie." Głód, potrzeba, tęsknota za nieśmiertelnością chwytają go za gardło. Żona jego leży ciężko chora w klinice. Rozanow przy niej notuje: „męcząco, ale nie brutalnie świszcze wentylator w korytarzyku, zapłakałem (prawie): tak oto, żeby słuchać go chcę jeszcze żyć, a przede wszystkim „przyjaciel" musi żyć". Potem myśl: „czyż ona „przyjaciel", na tamtym świecie nie usłyszy wentylatora? i pragnienie nieśmiertelności tak chwyciło mnie za włosy, że prawie przysiadłem na ziemi."

Rozanow w najbliższej sobie księdze, w Starym Testamencie, nie może znaleźć pokrzepienia kiedy myśli o śmierci; i mówi o niej „to także religia."

„Mogiła, czy wiecie, że jej treść zwycięży całą cywilizację?" I znowu materialnie, konkretnie, widzi wielką równinę, a na niej drobny wzgórek — mogiłę. I nikt nawet nie wie, kto leży w tej mogile. I cała cywilizacja wydaje mu się niczym, a ten wzgórek według niego „przezwycięży całą planetę i Iłowajskiego (autor popularnych podręczników historycznych) z Attylami", i chce mu się jedynie usiąść na tym wzgórku i „wyć na nim z psią uniżonością."

Tylko w miłości do ludzi, którym śmierć grozi, w namiętnym pragnieniu, by ich od zagłady uchronić, czerpie Rozanow nadzieję nieśmiertelności. „Może nawet i nie ma idei nieśmiertelności — pisze Rozanow — ale jest uczucie nieśmiertelności duszy i wypływa ono z miłości." „Niedostateczna miłość nasza do ludzi powoduje brak myśli o życiu przyszłym i niewiarę w życie przyszłe." „Gdybym świeżej i goręcej kochał, gdyby boleśniejsze było to, że jej (matki)

nie ma, to byłaby i nieśmiertelność duszy, wieczne życie, istnienie poza grobem."

I zapytuje samego siebie: nieśmiertelność nie jest li tylko „hipotezą miłości?" Potęga tego uczucia, tej „kosmologicznej tęsknoty" jest jedyną nadzieją i deską ratunku.

Idea nieśmiertelności, wieczności „ja", wieczności naszego „smutku" i naszej „radości", staje się dla Rozanowa jednym z tych wiecznych „jest", na którym świat stoi. I świat dzisiejszy jest według niego tak przemijający, tak chwiejny, pokolenia mu współczesne tak niepotrzebne przyszłym pokoleniom, bo świat odrzucił tę właśnie ideę. „A idee pełne czułości przeżyją żelazne idee. Szyny się porwą, maszyny się połamią, a to, że człowiek płacze przy jednej groźbie wiecznego rozstania, to się nigdy nie zerwie, nie osłabi, nie wyczerpie. Rzućcie żelazo: to pajęczyna, prawdziwe żelazo, to łzy i westchnienia."

Powodem nienawiści Rozanowa do pozytywizmu było to, że pozytywizm, według niego, od skromnego przyznania, że cały świat nie jest dla nas poznawalny, przeszedł nieznacznie do brutalnej negacji wszystkiego, czego nie możemy poznać. Jeszcze Littré mówił skromnie, że rzeczywistość jest wyspą otoczoną wzburzonym morzem niewiadomego, że dla zbadania jej nie mamy ani łódki, ani żagla. Rozanow rzuca się w odmęt tego niewiadomego na wątłej łódce własnego uczucia. Tajemnicy życia i strasznej sile przemijania przeciwstawia jedynie wiarę w trwałość swych uczuć.

Głód nieśmiertelności i to drżenie przerażone, które chwyta za gardło Rozanowa kiedy myśli o śmierci najbliższych, o bezlitosnej naturze i bezlitosnych gwiazdach, wyrywa mu pierwsze słowa pełne miłości, pełne pierzchliwej, drżącej nadziei o Chrystusie, z którym od tylu lat walczy i jeszcze gwałtowniej będzie walczył w imię praw życia i ziemi. Ale akcent, który nie myli, zawarty w tej stronicy „Liści opadłych", oddaje nam jeden biegun myśli i uczuć Rozanowa — wobec Chrystusa i chrześcijaństwa.

„Czy sens Chrystusa nie jest w Ogrodzie Oliwnym na krzyżu? To znaczy, że On Sobą dał obraz — wzór ludzkich cierpień, mówiąc jakby, albo wskazując, przemilczając: Dziatki moje — uratować was nie mogę (a przecie nie mogę. O jak to straszne), ale oto patrząc na mnie, wspominając mnie tutaj, będziecie się trochę pocieszali, ulży wam — będzie wam lżej — że i ja cierpiałem. Jeżeli tak; i On przyszedł pocieszyć w cierpieniu, którego obejście jest niemożliwe, zwyciężenie niemożliwe, a przede wszystkim przyszedł pocieszyć w tym straszliwym cierpieniu śmierci i jej przybliżenia... Wtedy wszystko się tłumaczy. Wtedy Hosanna, ale czy tak? Nie wiem... jeżeli On jest Pocieszycielem: to jakże ja pragnę pocieszenia i wtedy

On jest Bogiem moim. Ale czy tak? Jaka to radość. Ale jeszcze nie śmiem. Czyż nie mam bać się śmierci, tego czego się boję z takim śmiertelnym strachem, czy mam myśleć — „spotkamy się, zmartwychwstaniemy". I oto On — Bóg nasz! I wszystko się wyjaśni. Ponura dusza moja pierwszy raz rozważa ten punkt widzenia. O jak ponura była moja dusza jeszcze z Kostromy: — przecie ja ani w zmartwychwstanie, ani w duszę, ani głównie w Niego nie wierzyłem. Straszliwie dziwne, to znaczy straszliwe było, a dziwne następuje. Czyż mam powiedzieć umrzemy — to nic. Czy Ty każesz nie bać się śmierci? Panie, czy to Ty przychodzisz w nocy kiedy dusza tak okropnie boleje?"

Przerażenie wobec nicości, strach śmierci, myśl o śmierci, zwracają Rozanowa na chwilę twarzą ku Chrystusowi, w nim widzi Rozanow jedyną nadzieję zmartwychwstania. Co jest wiara? — pyta Mauriac — czy to więcej niż przerażenie? Wiara, „ziarnko gorczyczne."

VI. CIEMNE OBLICZE

„Przecie ja ani w zmartwychwstanie, ani w duszę, ani głównie w Niego nie wierzyłem" pisze Rozanow w 1913 roku. Jak rozumieć to zdanie na tle całej przeszłości Rozanowa, nieskończonej ilości jego artykułów o prawosławiu i chrześcijaństwie.

Już pisząc o stylu Rozanowa, pisałem o wielopłaszczyznowości jego myśli, o wielu „dnach" jego pism. Niezbyt uważny czytelnik Rozanowa, czytający go nie dziś, kiedy można już ogarnąć całość jego dzieła, wahania, którym podlegała jego myśl, ale ówczesny czytelnik jego niezliczonych artykułów o religii prawosławnej w prawicowym „Nowoje Wremia", mógł go łatwo uznać za głęboko wierzącego chrześcijanina, wiernego syna kościoła prawosławnego, który walczył jedynie z nazbyt ascetycznymi odchyleniami tego kościoła, walczył o dogmatycznie dopuszczalne drobne reformy w ustroju kościoła, o ułatwienie w pewnych wypadkach rozwodów, o rzadsze przerzucanie popów z miejsca na miejsce, o zorganizowanie rad przy biskupach itd.

Cała książka jego „Około ścian cerkiewnych", którą Rozanow nazywa „arytmetyką chrześcijaństwa", porusza zagadnienia, mające na celu zbliżenie prawosławia do człowieka, wyraża pragnienie, żeby grządki kwiatów otaczające mury cerkiewne „weszły" do cerkwi, chodzi mu zawsze o ograniczenie pierwiastka ascetycznego, o uświęcenie, wywyższenie małżeństwa, o troskliwszą uwagę kościoła prawosławnego dla spraw płci i ziemi. Zasadnicze tematy myśli Rozanowskiej nie są tam przemilczane, ale są przeważnie prze-

mycane. Ciągła obawa cenzury zmusza Rozanowa do zmiany słowa „Chrystus", „prawosławie", na „historyczne chrześcijaństwo", a słowa „płeć" na „małżeństwo". Cóż może pisać niebezpiecznego dla kościoła i tronu człowiek, broniący małżeństwa i walczący jedynie z drobnymi usterkami życia wewnętrznego kościoła prawosławnego. Pomimo szczerego przywiązania do kościoła, rzeczywistej o niego troski, zasadniczym tematem Rozanowa, który coraz wyraźniej w miarę lat zaczyna z pism jego przezierać, jest nie ta czy inna reforma kościelna, ale przeciwstawienie Chrystusowi i chrześcijaństwu świata pogańskiego i judaizmu.

Istota myśli Rozanowskiej jest kierowana nie przeciw takim czy innym usuwalnym brakom chrześcijaństwa, ale przeciw Chrystusowi. Rozanow mawiał, że popi są lepsi od kościoła, a kościół jest lepszy od Chrystusa. Istota zagadnienia tkwi w samym obliczu Chrystusa. Po „Arytmetyce chrześcijaństwa", dopiero koło 1911 roku, Rozanow drukuje zbiór artykułów pod tytułem „Ciemne oblicze" i nazywa tę książkę „logarytmami chrześcijaństwa". Pomimo, że te artykuły zostały bardzo ostro okrojone przez cenzurę, że i tu akcenty najostrzejsze znajdujemy w drobnych maczkiem pisanych przypisach czy odnośnikach, istota książki jest już całkowicie i jawnie antychrześcijańska. Część tych artykułów to referaty pisane i wygłaszane na zebraniach towarzystwa religijno-filozoficznego. Z pismem „Nowyj Put", wydawanym przez to towarzystwo, Rozanow również stale współpracował i tam umieścił jedyne w swoim rodzaju studium o judaizmie. Na zebraniach tego towarzystwa, a jeszcze bardziej w prywatnych rozmowach z założycielami, wyjawia Rozanow pierwszy raz dno swojej myśli. Rozanow staje wobec chrześcijaństwa nie jako pozytywista, mówiący o mistyce jak ślepy o kolorach. Walka Rozanowa jest religijną reakcją przeciw chrześcijaństwu, mówi człowiek o bogatym doświadczeniu religijnym, który umie się wżyć w istotę mistyki chrześcijańskiej. Pisze sam o sobie, że rozumie pogaństwo, judaizm, chrześcijaństwo, pełniej, istotniej, niż były te religie rozumiane w dobie ich rozkwitu przez własnych wyznawców.

Mówiąc językiem teologii romantyzmu, Rozanow ma głębokie wyczucie dwóch epok religijnych, epoki Ojca i epoki Syna. Są one dla Rozanowa całkowicie antynomiczne, nigdy nie dopuszczał on myśli o syntezie w epoce Ducha, o których u nas mówił Towiański, Mickiewicz, Cieszkowski, a w Rosji „przyjaciele-przeciwnicy" Rozanowa z towarzystwa religijno-filozoficznego. Istota myśli Rozanowa na tym odcinku pomimo wahań i cofań jest tak konsekwentna, że spróbuję ją obrysować, osaczyć.

Kiedy Rozanow pisze o płci i religii, myśli zawsze o płci w ujęciu starotestamentowym. Dla Rozanowa istotą Starego Testamentu jest

absolutne utwierdzenie płci-rodzenia, istotą Nowego Testamentu — przekleństwo płci. Pamiętać trzeba, że wszelki „bezład seksualny", rozpusta w każdej formie, jest dla niego „śmiercią płci", w ostateczności śmiercią duszy, odrzuca jednak również gwałtownie, jeszcze gwałtowniej nawet, religijną negację płci, religijne poniżanie, wzgardę dla spraw płci. Dwie religie walczą ze sobą na świecie według Rozanowa: religia słońca, Baala, boga urodzaju i religia księżyca Astarty, bezpłodnej dziewicy, bogini nocy, śmierci i nigdy nienasyconej chuci. Chrześcijaństwo wyprowadza Rozanow z tej księżycowej religii Astarte. Ludźmi światła księżycowego nazywa chrześcijan.

Istotą chrześcijaństwa jest wedle Rozanowa poczucie końca świata, poczucie, że rodzić nie trzeba i klasztor, ten „nieroztapiający się kryształ chrześcijańskiej cywilizacji" prowadzi świat do zniszczenia, do tego, żeby na ziemi zostało tylko niewielu wybranych — „królestwo beznasiennych świętych." Stary Testament, przemilczając prawie całkowicie życie pozagrobowe, kładzie cały akcent na ziemię, widząc wieczność nie w indywidualnej nieśmiertelności, a w wieczności rodu na ziemi.

Nie tylko stosunek chrześcijaństwa do płci, to, że na szczycie piramidy wartości chrześcijańskich jest czystość, a więc — mówi Rozanow — bezpłodność, jest powodem jego ataków na Chrystusa.

Chrześcijaństwo wnosząc na świat pojęcie nieba wiecznej szczęśliwości i piekła wiecznej męki, odejmuje człowiekowi wolność postępowania, zmusza go do wyboru. Przecie i Mauriac pisze: „Bóg chrześcijan nie chce być kochany. On chce być jedynym przez nas kochanym. On nie znosi byśmy odwracali od Niego choćby jedno westchnienie i każda inna miłość jest bałwochwalstwem", a w innym miejscu: „Chrystus nas zmusza do zrobienia wyboru: kto nie jest z Nim, jest przeciw Niemu. I nie jest w naszej mocy być poza grą. Chrystus nas rzucił w przygodę, którą człowiek przed wcieleniem zaledwie przeczuwał."

Rozanow kwestionuje słowa Wielkiego Inkwizytora zwrócone do Chrystusa w „Braciach Karamazowych": „Ty chciałeś, żeby ludzie wolni z wolnej woli szli za Tobą, oczarowani obliczem Twoim." Nie — mówi Rozanow — już w samej istocie chrześcijaństwa tkwi gwałt i przymus. My rzeczywiście jesteśmy zmuszeni wejść na wieczerzę. *Compellimur intrare*. W słowach Chrystusa: „nikt nie może przyjść do Ojca, jak tylko przeze mnie" — tkwi już przesłanka tej wąskiej ścieżki, tej jedynej drogi. Jeżeli nie można iść inaczej do Ojca, ani do Syna, to z czym mamy pozostać? Bez Boga? — pyta Rozanow i wspomina, że przedtem, przed Chrystusem poznawano Boga, trafiano do Niego przez własne wnętrze, przez ziemię i przez gwiazdy. Możemy trafić do Boga tylko przez Syna, do Syna tylko

przez Piotra i samo ustalenie tej hierarchii i samo słowo „co rozwiążecie na ziemi..." skłania myśl kościoła ku gwałtom i gwałty kościoła tłumaczy. Jeżeli odtrąceni od Syna pozostawieni jesteśmy — pisze Rozanow — jedynie z „botanicznymi roślinami i fizycznymi gwiazdami", jeżeli poza tą hierarchią jest mrok, czy nie jest naturalne, że kościół używa wszelkich środków, by krnąbrne owieczki zmusić do posłuszeństwa. „Jedyna ścieżynka — pisze Rozanow — prowadzi przez Saharę, a po bokach szkielety tych co zginęli. W tej, powiedziałbym, zamkniętej linii granicznej, oprócz jednego punktu przejścia w światło widzę dostateczną przyczynę religijnego pośpiechu, przerażenia, ścisku, zamętu i paniki w jednym punkcie, którego epizodami były prześladowania religijne."

„Ciemne oblicze" mówi o ciemnych promieniach chrześcijaństwa, o tym, że promień biały, rozłożony na składowe części, zawiera w sobie nie tylko promienie tęczy, ale i promienie ciemne, które niewidoczne dla oka mają jednak właściwości wyjątkowo silne. Rozanow bada przejawy ciemnych promieni chrześcijaństwa od inkwizycji do samopalenia chłopów rosyjskich i wyraża przekonanie, że wypadki gwałtu, wypadki zadawanych albo dobrowolnie przyjmowanych mąk nie są wyjątkiem, ale są regułą. Czymże są klasztory, jeżeli nie szukaniem śmierci za życia, jeżeli nie osamotnieniem człowieka od człowieka. Wnikając w psychologiczne pobudki grupy tiernowskich chłopów, które ich pchnęły na samopalenie, zestawiając to z wielu analogicznymi wypadkami samozakopywania się za czasów cara Aleksego, Rozanow atakuje klasztory, określając je jako bardziej łagodną formę tegoż samopalenia, to samo szukanie śmierci ciała. I w drobniutkich dopisach insynuuje Rozanow, że źródłem tych ciemnych promieni jest „czarne słońce" — Chrystus.

Wszyscy chrześcijanie, chcący godzić swoją religię z miłością życia i ziemi są dla Rozanowa ludźmi, którzy nie wiedzą co czynią i Rozanow mógłby dosłownie powtórzyć słowa Mauriaca z „Souffrances d'un chrétien": „Tłumy, które napełniają kościoły w niedzielę nie wiedzą co robią, one poddają się prawom sobie nieznanym (*adhèrent à une loi qui leur demeure inconnue*). Mylimy się uważając mistyków za chrześcijan wyjątkowych, oni są jedynymi prawdziwymi chrześcijanami."

Rozanow pisze, że chrześcijaństwo może być przyjęte statycznie i dynamicznie, posty przyjęte dynamicznie prowadzą z konieczności do zagładzania się. W artykule „Golgota i krzyż" Rozanow opisuje wypadek na wsi, gdzie pobożny chłop zarżnął swoje trzyletnie dziecko. Dziecko było wesołe, śmiało się często i pobożny ojciec wiedział, że śmiech w dziecku to oznaka lekkomyślności, że duszę

jego szatan będzie mógł łatwo zdobyć, więc lepiej by dziecko umarło zaraz, kiedy jest jeszcze całkiem niewinne i kiedy jeszcze bez żadnej wątpliwości powiększy w niebie grono aniołków. Rozanow grupuje wielką ilość faktów tego rodzaju, reprodukuje twarze świętych z ikon staroświeckich o przeraźliwie surowych wyrazach, podaje aktualne przykłady fanatyzmu religijnego, czerpane z gazet.

Rozanow podaje nam nie tylko nagie fakty, ale muzykę tych faktów, muzykę chrześcijaństwa, która doprowadzona do najwyższego napięcia daje, według niego, wzgardę i nienawiść świata. Jeżeli Tezeusz zapomniał zastąpić białymi, czarne żagle swego statku po zwycięskiej walce z Minotaurem, i zwycięstwo swoje niósł pod znakiem żałoby, to w chrześcijaństwie stało się na odwrót. Tam było zwycięstwo pod flagą śmierci, a tu pod białą flagą wszechmiłości, zmartwychwstania, statek chrześcijaństwa niesie śmierć i niezmierne, nieznane przed Chrystusem napięcie cierpienia. Insynuując, że chrześcijaństwo jest tylko pozornie białe, że jądro jego jest ciemne, Rozanow jednocześnie ma głębokie wyczucie nadnaturalnej siły chrześcijaństwa, wierzy w to, że źródło chrześcijaństwa jest nieziemskie i widząc w nim zasadnicze przeciwstawienie religiom ziemi, konsekwentnie dochodzi do tego, że Chrystus jest tajemniczą, nieziemską, wrogą człowiekowi siłą.

Rozanow coraz to rzucając tę ponurą myśl, znowu i znowu wraca do chrześcijaństwa, do prawosławia, coraz to na siebie napada, lub się nad sobą lituje, że jego zadaniem jest zniszczyć to, co w życiu najbardziej kochał (kościół), ale jeszcze kilka miesięcy przed śmiercią w „Apokalipsie" pisze o Chrystusie — „cieniu tajemniczym, który ogołocił świat." W jednym ze studiów w „Ciemnym obliczu", pisze o „najsłodszym Chrystusie i gorzkich owocach Jego". „Nie można nie zauważyć, że tylko nie patrząc na Chrystusa uważnie można oddawać się sztuce, rodzinie, polityce, nauce. Gogol popatrzył uważnie na Chrystusa, rzucił pióro i umarł. I świat cały w miarę tego jak uważnie patrzy na Jezusa, rzuca wszystkie sprawy swoje i umiera." „I tak świat zaczął tonąć naokoło Chrystusa. Nastąpił ogólny potop przeszłych idealnych wartości. Ten potop nazywa się chrześcijaństwem; tonęli „bogowie", „Jehowy", „Diany", tonęły ludzkie ideały wobec świata ideałów niebiańskich". Szeregując tysiące przykładów dobrowolnie dla Chrystusa przez człowieka przyjętych cierpień, jak również mąk zadawanych w czasie prześladowań w imię Chrystusa, Rozanow porównuje chrześcijaństwo do religii „najokrutniejszych"; śmierć — już przed śmiercią; to Moloch.

Pisząc o Rozanowie, nie można w czasie podzielić jego życia na wrogie Chrystusowi i Chrystusem olśnione epoki. Świadomość Ro-

zanowa jest stale rozszczepiona. Religijna miłość ziemi i życia, miłość człowieka, nie jego nieśmiertelnej duszy, ale przemijającej cielesnej powłoki, jest całą religią. Rozanow upaja się światłem religijnym przedchrześcijańskim, religią płci, rodu, nasienia, bo patos ich tkwi według niego w wywyższeniu, uszczęśliwieniu istnienia człowieka na ziemi; to znów kiedy czuje nad sobą skrzydła śmierci, budzi się w nim straszna tęsknota, głód nieśmiertelności i nagle widzi, że religia życia to nie wszystko, że jest śmierć, że judaizm mu nie daje żadnej wobec śmierci odpowiedzi i wtedy nagle wraca ku Chrystusowi nieśmiało, niepewnie, z drżeniem i już nie tylko pozornie w objęcia kościoła.

Najgłębszą istotą walki Rozanowa jest nieopuszczająca go myśl o Chrystusie, miłość Chrystusa i jakby żal namiętny do niego. Kiedyś w rozmowie z Mereżkowskim, kiedy Rozanow najgwałtowniej atakował Chrystusa. Mereżkowski go spytał: „Wasili Wasilewiczu, a cobyście zrobili, gdyby nagle Chrystus wszedł do pokoju?" Rozanow z błyskiem w oczach natychmiast odpowiedział: „Podszedłbym do niego, popatrzyłbym mu prosto w oczy i powiedziałbym mu wszystko, wszystko."

Druga żona Rozanowa, ten „przyjaciel", o którym Rozanow tyle pisze w „Ujedinionnoje" i w „Liściach opadłych", była kobietą głęboko religijną i praktykującą prawosławną. Przecie właśnie religijność tej kobiety jest powodem stałego zachwytu Rozanowa, kultu dla żony, miłości, czułości dla kościoła — jej kościoła. Wieloletnie nieślubne [4]) współżycie z Rozanowem uważała za ciężki grzech i modlitwą, praktykami religijnymi, życiem pełnym cnoty i oddania starała się wyprosić u Boga przebaczenie. Całe dwuznaczne stanowisko Rozanowa wobec Chrystusa, wobec prawosławia, było dla niej również ciężkim grzechem i używała całego swego autorytetu, żeby Rozanowa oderwać od wszelkich „herezji", widząc nawet w członkach towarzystwa religijno-filozoficznego niebezpiecznych „dekadentów". Rozanow przez nią i dzięki niej w bycie swoim codziennym był związany z prawosławiem i co chwila to związanie swoje przeżywał, umiejąc jak nikt, widzieć i przeżywać wszystkimi siłami, genialnie, formy i obrządki prawosławia, z których niejedne tkwią jeszcze korzeniami w pogaństwie.

Życie Rozanowa przemija w bezsilnym szamotaniu się między walką z chrześcijaństwem, atakami na Chrystusa, miłowaniem kościoła jakby bez Chrystusa, to znaczy bez tego, co jest istotą kościoła, na gwałtownych, krótkich nawrotach ku Chrystusowi, w chwilach, kiedy świadomość śmierci wykazuje mu bezsilność jego ziemskich

---

4) Czy bigamiczne, jeżeli informacja Iwaska, o której wspomniałem, jest pewna.

religii i na coraz to nowym powracaniu do coraz bardziej kategorycznych, coraz bardziej gwałtownych wystąpień antychrześcijańskich.

VII. DZIECI BOGA

Najukochańszą księgą Rozanowa jest Stary Testament, nigdy Nowy Testament go nie przejmuje z równą siłą. Widzi w Nowym jedynie zagadkę oblicza Chrystusa, ton wieszczy. Czasami złamany bólem zwraca się do Ewangelii, pisze, że słowa „błogosławieni ubodzy duchem" trzeba by czytać dopiero w starości, kiedy człowiek już widzi bezsilność swoją i swoją porażkę, że tajemniczej pociechy Ewangelii nie może zrozumieć, odczuć, młody.

Stary Testament wydaje mu się prawdą, czymś niesłychanie ciepłym, jakby w słowach, w wierszach, wewnętrznie „płynęła krew" i krew bliska. Ludzie którzy go znali osobiście, sami mało się interesując jego — Rozanowa — problematyką, opowiadali mi, że namiętne zainteresowanie wszystkim, co tyczyło judaizmu, graniczyło u tego człowieka prawie z pomieszaniem. Gdy na jednym z zebrań religijno-filozoficznego towarzystwa, znany wówczas poeta, Minskij, Żyd, już z drugiego pokolenia wychrzczony, powiedział w swoim odczycie, że właśnie religia żydowska jest okrutna, Rozanow wpadł w szał i bronić zaczął judaizmu z niebywałą namiętnością, bo w żydostwie właśnie wyczuwał tę pełnię życia religijnego i zarazem cielesnego, której darmo szukał w chrześcijaństwie. Pisząc o żydostwie, przypomniał grzechy i zbrodnie narodu żydowskiego i błagania Mojżesza, by Bóg im darował i miłosierdzie Boga, gdy wysłuchał błagań Mojżesza. Przeciwstawia temu słowa św. Pawła, który powiedział, że chciałby być odrzucony od Chrystusa za braci swoich z krwi Żydów i wszędzie w Ewangelii te same słowa słodyczy, ale słowa słodkie a treść gorzka i naród żydowski jest nadal narodem wyklętym. Stary Testament zwraca stale myśl Rozanowa ku Żydom, o których w przeciągu całego swego życia myśli i pisze. Jego uczuciowe stanowisko wobec Żydów jest jednak również dwoiste i sprzeczne. Rozanow kilkakrotnie, nieoczekiwanie występuje przeciw Żydom i to nieraz, jak już wspomniałem, w najmniej odpowiednich chwilach. Na tysiącach stron jego pism można by zebrać cały bukiet rozważań antysemickich. W okresie jeszcze przedwojennym Rozanow pisze nagle: „Usługi żydowskie jak gwoździe w ręku moim, delikatność (łaskawość) żydowska opala mnie jak płomienie". „Bo korzystając z usług żydowskich zginie naród mój i owiany tą czułością zginie naród mój!"

A jednocześnie, obok i wiele lat potem i przed samą śmiercią, ileż słów zachwytu i miłości poświęca Żydom. „Żydzi to najbardziej wyrafinowany naród w Europie. Wszystko w Europie jest ordynarne, twarde w porównaniu z Żydostwem." I pisze dalej, że oni, Żydzi, wetknęli modlitewnik do rąk ludzkości, że gdyby nie oni, dzika jeszcze byłaby Europa. Jest opis w „Apokalipsie" Żyda, który w marcu 1917 r. brutalnie skrzyczany przez żołnierza, odpowiada drżącym, naiwnym głosem: „przecież jesteśmy teraz wszyscy braćmi." Rozanow na kilku stronicach pisze o głosie tego starego Żyda, melodyjnym, dziecięcym i nagle poprzez ten głos starca widzi całą poezję, całą głębię wciąż żywą ducha żydowskiego, wiary żydowskiej, materialnej, bliskiej czułości żydowskiej. Miłość Rozanowa do Żydów to nie tylko „nastrój", wypływa ona z głębokiego wniknięcia w świat religijny Żydów, przeciętnemu chrześcijaninowi nieznany i całkowicie obcy.

Łączy Rozanowa z tym światem przede wszystkim podobny stosunek do płci. Najsilniejszym wyrazem stosunku Żydów do płci jest dla Rozanowa religijny obrządek obrzezania. „Semityzm, pisze Rozanow, jest cały wyrażony w obrzezaniu. W obrzezaniu zamknięty jest cały byt, zamknięty jest cały świat. W ogóle tajemnica rzeczywistego obcowania płciowego jest znana tylko Żydom i może być poznana jedynie na tle „obrzezania dla Boga".

Uświęciwszy płeć, Żydzi, według Rozanowa, rozwiązali tajemnicę urodzenia, a przez to tajemnicę istnienia bytu ziemskiego. Chrześcijanie zaś, wepchnąwszy płeć w dziedzinę grzechu, doszli do niebytu. Rozanow zwraca uwagę na niesłychaną wagę, którą Jehowa przypisuje obrzezaniu w Starym Testamencie. Jeżeli nigdzie nie jest wypowiedziany wyraźnie sens wewnętrzny obrzezania, jest on każdemu Żydowi „szepnięty w ucho". Całe nakazanie tego obrządku Abrahamowi jest wyjątkowo solenne, a kiedy żona Mojżesza, Sefora, urodziwszy mu dziecko, odkłada na kilka dni obrzezanie dziecka z powodu podróży, Jehowa wpada w taki gniew, że Sefora ratuje od śmierci i zemsty Bożej swe dziecko tylko przez natychmiastowe dokonanie obrządku. I zwraca uwagę Rozanow na słowa, które wtedy wypowiada Sefora „oto jesteś teraz oblubieńcem krwi". Te tajemnicze „zaręczyny Boga" z narodem wyczuwa każdy religijny Żyd. W osiemnastym wieku filozof i reformator żydowski Mendelssohn na kongresie oświeconych Żydów we Frankfurcie wywołuje jednomyślne, gwałtowne oburzenie, powoduje całkowitą porażkę swych planów reformy religijnej dzięki temu, że podaje projekt obowiązkowego zniesienia obrzezania. Szeregiem cytatów i przykładów z życia popiera i ilustruje Rozanow, jak dotychczas religijny Żyd przeżywa przez obrzezanie swój tajemniczy związek z Bogiem. „Wszyscy obrzezani są dziećmi

Boga, a nieobrzezani dziećmi diabła" — pisze rabin Behawi. Rozanow również wykazuje seksualną istotę szabasu. Każdy Żyd ma obowiązek współżyć z żoną w szabas. Akt płciowy jest dla Żydów nie tylko czymś religijnie dozwolonym, ale sam w sobie aktem religijnym, którzy poprzedzać musi modlitwa: „oto Panie gotuję się wypełnić przykazanie Twoje." Według Talmudu istnieje skład Gif, gdzie są zebrane wszystkie dusze, które mają się wcielić. Istnieje wierzenie, że Mesjasz przyjdzie tylko wtedy, kiedy Gif będzie całkiem opróżniony i przez to każde nowe zapłodnienie zbliża naród żydowski do zwycięstwa.

Pisząc o Mykwie, kąpielach rytualnych (jeden z najgłębiej wyczutych opisów religijnych obrządków, w istocie swojej podobnych chrześcijaństwu), Rozanow wspomina inteligentną Żydówkę, która opowiadając mu o Mykwie wyznała, że nigdy tego słowa nie wymówiła głośno, bo jest ono jednocześnie nieprzyzwoite i święte. Otóż rewelacją-kluczem do religii żydowskiej Rozanowa staje się to pojęcie, że coś może być jednocześnie święte i nieprzyzwoite. Że te pojęcia zamiast się wykluczać jak u nas, chrześcijan, tam się wzajemnie pokrywają. „...Stąd, pisze Rozanow, bezgraniczne historyczne skutki, u chrześcijan „nieprzyzwoite"; w miarę jak nieprzyzwoite się powiększa, odchodzi w grzech i zło (rozpustę), we „wstrętne" do tego stopnia, że już samo w sobie, bez komentarzy wskazówek i dowodów, bez teorii, sfera życia płciowego i organów płciowych, ta dziedzina wstydliwości i skrytości świata wpada do piekła, „pomiot szatana" — diabelstwo jest podstawą potwornej, nie do zniesienia obrzydliwości „smrodu" świata." Każdemu zaś Żydowi jest dana nić do ręki, która go doprowadza do myśli, że pewne organy, pewne funkcje, o których się nigdy głośno nie mówi, są święte. Poprzez taki właśnie stosunek do płci płynie według Rozanowa poczucie świętych tajemnic religi przedchrześcijańskich, które prowadzą do antycznych misteriów. Kiedy Pitagoras chciał zgłębić tajemnice egipskie, kapłani powiedzieli mu, że musi być obrzezany i tylko wtedy może wziąć w nich udział.

Z wiekiem Rozanow zwraca się ku Egiptowi. W ostatnich latach życia coraz bardziej się zagłębia w studia nad jego wierzeniami. Profesor Tadeusz Zieliński, historyk starożytności, spotykał go wielokrotnie w Publicznej Bibliotece w Petersburgu, gdzie przez kalkę przerysowywał egipskie ideogramy, postacie bogów i zwierząt. Opowiadał wiele lat później z podziwem jak Rozanow tylko na podstawie tych rysunków dochodził intuicyjnie do cennych odkryć, naturalnie wpadając niejednokrotnie na manowce fantazji. Już w jednym ze studiów „Ciemnego oblicza" Rozanow daje nam błyskawiczne przeciwstawienie chrześcijaństwa i religii Egiptu. Pisząc o kulcie relikwii

w katolicyzmie i prawosławiu, kulcie ciał zmarłych, (msza św. nie może być odprawiona, jeżeli nie mamy na ołtarzu okruszyny relikwii), kończy Rozanow swe studium, cytując opis świątyni egipskiej przez Klemensa Aleksandryjskiego. Prowadząc go przez szereg świątyń, w mroku, pokazano mu nagle kota lub inne zwierzę, mówiąc: „to bóg". I Rozanow mówi, że jeżeli dla nas kult żywego kota wydaje się przynajmniej dziwny — jak dziwne wydałoby się Egipcjaninowi, gdyby mu pokazano cząstkę trupa i kazano do niej się modlić, i w słowach „ptaszęta kochajcie i wszelkie stworzenia boże kochajcie" — starca Zosimy w „Braciach Karamazowych", i w modlitwie do pająka Kiryłowa w „Biesach", widzi cząstkę egipskiego kultu, zachowaną od czasów egipskich i jakimś cudem się odradzającą.

„Apokalipsa", przedśmiertna książka Rozanowa, gwałtownie antychrześcijańska, jest pisana pod znakiem Egiptu. Ile w Egipcie Rozanowa jest wiedzy o Egipcie, ile marzenia? Nie ma w niej tych nut przerażenia, przerażenia wobec śmierci, nagłych zwrotów ku Chrystusowi; kilkakrotnie powtarza Rozanow, że swoją „Pieśń nad pieśniami" przeżyje po śmierci każda dusza, ale czerpie nadzieję, pewność zmartwychwstania duszy — duszy-motyla z poczwarki ciała człowieka, nie w chrześcijaństwie, ale w religii egipskiej, w kulcie mumii i w radosnej pewności Egipcjan, że mumia jest poczwarką, z której wyleci motyl-człowiek zmartwychwstający, nie tylko duszą, ale i ciałem. „Bo jeżeli gdzie istnieją kwiaty, to tam, poza grobem." „Różo niebieska, Różo niebieska, i Egipcjanie wnosili mumię" — tak kończy Rozanow „Apokalipsę naszych czasów", tę już u progu śmierci napisaną książkę.

Miłość życia Rozanowa z wiekiem coraz wyraźniej ujawnia się w jego dziełach jako religijny kult natury, kult dawcy życia — słońca. Mówi Rozanow o słońcu jak o istocie żywej, błogosławiącej światu — modli się do słońca.

Ten sam kult natury hamowany, tłumiony jako grzech, jako pokusa, tkwi również i w Mauriacu. Mauriac ściga i tropi w sobie to, czym Rozanow żyje. „Do jakiego stopnia pogaństwo jest zmieszane z naszą krwią — pisze Mauriac. — Wystarczy po trzech dniach mgły otworzyć okno do słońca, byśmy mieli pokusę wyciągnąć do niego nieśmiało ramiona." Mówiąc o zbiorach ginących od deszczu, które nie widziały oblicza swego ognistego boga, mówiąc o ziemi jak o Cybeli, Mauriac nie pisze tych słów bynajmniej tylko jak figury retoryczne. W książkach Mauriaca jak i Rozanowa wyczuwamy antyczny, religijny kult natury — u Mauriaca całą świadomością tłumiony i zwalczany. Pisząc o śmierci matki swojej Mauriac opowiada, że 10 minut przed śmiercią wskazała przez okno na rozśpiewane, gęstym listo-

wiem okryte drzewa i powiedziała: „tego mi żal". Wszelkie bezosobiste, bierne obcowanie z naturą, która jest dla Rozanowa punktem wyjścia w jego religii, jest dla Mauriaca zdradą Chrystusa i zdradą własnej duszy, jedynej i nieśmiertelnej. Ten skurcz, który nie opuszcza Mauriaca, gdy tylko jest wierny swojej prawdzie, wywołuje te nagłe reakcje, ten jęk tęsknoty, jak za wyzwoleniem, za biernym miłowaniem ziemi. „Święci szli w pustynię, ale czyż ośmieliliby się oni pozostać w samotności wobec tej równiny rozłożonej i żywej, wobec tej ziemi cielesnej, u brzegu tego ogromnego ciała, które nie może nie grzeszyć".

Nic tak nie oburza Rozanowa, jak to narzucanie pojęcia grzechu nawet bezgrzesznej naturze. Legenda, że drżąca osika drży, bo na niej się Judasz przeklęty powiesił, jest dla Rozanowa jedną z tych ponurych ilustracji, jak cień chrześcijaństwa pada i na niewinną naturę. Jeżeli garstka chłopów, którzy dobrowolnie się zakopali, żeby wyrzekając się życia szybciej przejść do wiecznej szczęśliwości, jest dla Rozanowa wyrazem szczytowego punktu idei klasztornej, to wrogi płci stosunek mistyków i świętych chrześcijańskich łączy Rozanow z rosyjską sektą kastratów, którzy tak jak i święci, tylko fizycznie, brutalnie wyrzekli się płci swojej i usłuchali dosłownie słów Chrystusa: „Jeśli oko twoje gorszy cię, wyrwij je..." „Żegnaj niebo, żegnajcie gwiazdy, żegnaj słońce, żegnaj księżycu, żegnajcie jeziora i rzeki" — mówią nowowstępujący do sekty kastraci-skopcy. Ludzie ci mieli głęboką świadomość, że zrywając z płcią zrywają z całym światem materialnym, z całą mistyką słońca i natury. Dla Rozanowa każdy konsekwentny chrześcijanin, każdy kto się uważniej wpatruje w oblicze Chrystusa, rzucając osąd na dziedzinę płci idzie po drodze tych kastratów, zrywa święty związek człowieka z naturą. A bezpośrednim tego skutkiem jest, że człowiek nie mogąc być w „avitalizmie" chrześcijaństwa powraca do ziemi, ale już z wyrwanym z ziemi korzeniem, ze zniszczoną w sobie zdolnością religijnego odczuwania natury. I to „wyrwanie korzenia" rzuciło Europę w „Woltera i Wolterianizm", w ateizm, cynizm i brud.

„Co za los — albo klasztor, albo jeżeli już negacja, to taka diabelska, ze śmiechem, cynizmem, brudem i... rewolucją. I wiesz przyjacielu, gdyby nie było tego potwornego religijnego cynizmu w Europie — pisałbym pewno „cicho i sympatycznie", „ze świeczką" i przeżywałbym tylko chrześcijańskie (prawosławne) wzruszenia." I z pasją twierdzi, że śmiech nad Bogiem spotykamy także w duchowieństwie, że i w ich duszach panuje ateizm, że i oni są brudni, a anegdotkami dowodzi, że i oni są religijnymi cynikami. I wraca wciąż Rozanow do myśli, skąd się wziął śmiech nad Bogiem, cynizm w Europie, skąd Wolter i Wolterianie, czy można sobie przedstawić żydka, któryby

się tak wyśmiewał z Mojżesza; nie tylko to, przecież Alcybiades był wygnany z Aten, bo pożartował sobie z bogów, w nocy, w wesołym towarzystwie, a przecie był to już okres upadku Grecji, wojny peloponeskiej, teraźniejszej naszej wojny — więc nie tylko w Jerozolimie, ale i w Atenach Wolter nie miałby prawa istnieć. Rozanow szuka wciąż źródła skąd przyszedł ateizm, Diderot i Helwecjusz, a wcześniej Bocaccio i ten „nie do zniesienia brud Dekamerona". Wyznaje, że życie całe jego przeszło z tym zapytaniem skąd przyszła na Europę alternatywa czystych dziewic albo kpinek z Boga. I mówi zupełnie wyraźnie, że wystarczyło Chrystusowi odjąć religii pierwiastek falliczny, żeby zniszczyć religię, żeby zniszczyć jej źródło i istotę — drzewo życia.

A Mauriac cytuje Bossueta: „Nie ma nic bardziej przeciwnego jak życie według łaski i życie według natury" i wspomina Pascala, który nazwał małżeństwo *la plus basse condition du christianisme.* Jeżeli Mauriac, ten z „Souffrances et bonheur d'un chrétien", nie idzie tak daleko jak św. Izydor, który mówił, że trzeba drzewo małżeństwa ściąć nożem dziewictwa, całe nastawienie tych stron gwałtownych jest wrogie płci. „Ciału fizjologicznie nasyconemu towarzyszy zawsze umysł niezdolny do przeżywania rzeczy nieziemskich (*adhérer au surnaturel*). Mogą istnieć w tym samym człowieku alternatywy (*alternances*) życia zmysłowego i życia duchowego, ale te dwa stany nigdy nie mogą współżyć" i Mauriac cytuje jeszcze Bossueta: „Zbrukani od urodzenia, poczęci w nieprawości wśród razów brutalności, w buncie zmysłów i wygaśnięciu rozumu, musimy zwalczać do śmierci zło, któreśmy nabyli rodząc się."

Tysiące chrześcijan, takich jak Pascal, Bossuet, czy całymi okresami Mauriac widzą chrześcijaństwo w pogwałceniu całkowitym płci i instynktu. Całe życie Rozanowa było walką z tym chrześcijaństwem, w imię płci, która jest wedle niego nicią wiążącą człowieka z Bogiem, o wiele bardziej niż mózg i sumienie.

List do Gollerbacha, napisany krótko przed śmiercią, maluje w gwałtownym, uproszczonym skrócie dno długoletnich myśli Rozanowa o chrześcijaństwie, istotę jego buntu. „Miotałem się, naprawdę miotałem się, myśląc o tym (o chrześcijaństwie), jeszcze w urzędzie kontroli (Rozanow był tam urzędnikiem), potem w Rydze." „Wciąż biegałem i biegałem po departamencie, po ogródku, „niemożliwe do pogodzenia" chrześcijaństwo może być tylko zniszczone. To — systemat myśli i nie ma dla chrześcijaństwa zbawienia." „Potem w prasie kręciłem, kręciłem wiele z powodu cenzury a i głupich czytelników. Ale we mnie samym ono było zniszczone do podstawy, do ostatniej kruszyny. Nie ma wyboru: kiedy żyłem w Leśnym, to sie-

dząc na „konce" (konny tramwaj) przejeżdżałem mimo drzew... one biły mnie po twarzy i jakby szeptały te gałęzie: ratuj nas, ratuj nas (tzn. od Chrystusa), jeżeli ty się o nas nie zatroszczysz — umrzemy, tylko nam pozostaje zgnicie (golgota), ratuj nas, to nasz testament."

VIII. NIKE, NIKE, NIKE

Crux fidelis inter omnes. Arbor una nobilis, nulla silva talem profert fronde, flore, germine.

O krzyżu wierny, drzewo spośród wszystkich najszlachetniejsze. Żaden las nie rodzi takich liści, kwiatów i nasion.

(z Liturgii Wielkopiątkowej)

Kiedy po latach wracam z powrotem do końcowego rozdziału tego studium uderza mnie więcej niż kiedykolwiek diametralna przeciwstawność rozwoju m y ś l i, diametralna przeciwstawność l o s ó w jakby skazanego na zagładę Rozanowa — Mauriaca.

Autor „Souffrances et bonheur d'un chrétien" sprzed trzydziestu lat, parudziesięciu tomów powieści i essay'ów, członek Akademii, laureat Nobla i czołowy dziś publicysta, a nawet pamflecista polityczny Francji, osiągnął nie tylko sławę wielkiego pisarza, o której za młodu w prowincjonalnym Bordeaux namiętnie marzył, ale osiągnął więcej: w niezliczonych artykułach, teraz cotygodniowym „Dzienniku pisarza" w „Expressie", potrafił stopić prawdziwą intymność dziennika, z ciętą aktualną, nieraz morderczą polemiką polityczną, osiągnął to, że jest czytany, kochany i nienawidzony przez pół Francji i rzesze czytelników na świecie, że ma rzeczywisty wpływ na myślenie i nawet działanie całego odłamu społeczeństwa francuskiego.

Rozwój m y ś l i Mauriaca przedstawia również ewolucję symetrycznie przeciwną Rozanowowi; od „Souffrances et bonheur" do „La pierre d'achoppement" (1951), o sile zwartości wyrazu nie mniejszej niż „Souffrances et bonheur" tylko bardziej wycieniowanej, prowadzi go ku scaleniu i nawet ku pogodzie. Ataki Mauriaca w „La pierre d'achoppement" (książki, obok „Souffrances et bonheur" podstawowej dla poznania rozwoju tej myśli) są skierowane przeciw zbrodniczemu zafałszowaniu (*détournement criminel*) sumienia katolickiego, demaskują między innymi brak woli prawdy katolików — nacjonalistów i reakcjonistów, wskazują na to wszystko co w religii jest mechaniczne, już martwe, czy zabobonne, ale wahanie w samym stosunku do zasadniczych prawd Kościoła, które w tamtej epoce Mauriac coraz to nie tyle wyrażał ile insynuował, które go w młodości do Rozanowa zbliżały, przepadły z wiekiem. Akcent wiary, poddania Kościołowi w swej szczerości, nawet żarliwości — nie myli. Męka rozdarcia, której głuchy jęk dociera do świadomości każdego

uważnego czytelnika dzieł jego młodości, jakby odeszła od Mauriaca. *L'angoisse a desserré son etreinte* [5]).

Cóż za przepaść dzieli jego losy od losów Rozanowa, który umarł w głodzie, opuszczeniu i coraz głębszym rozdarciu myślowym, po śmierci zadeptany przez zwycięskich wrogów jego myśli, zapomniany. Ale czy tego właśnie Rozanow podświadomie nie oczekiwał i nie pragnął, czy ten koniec właśnie nie rozświeca jego pamięci, czy Rozanow osiągnąłby w sukcesie to światło, które nam każe do niego powracać? To nie gołosłowna z mojej strony hipoteza.

„Popularność cieszyła mnie czysto prosięcym zadowoleniem" pisze o sobie już w 1911 r. „Ale zawsze nie na długo (dzień, dwa) potem wracało dawne pragnienie, pragnienie aby być poniżonym", i trochę dalej pisze znowu „poniżenie przemienia się zawsze po paru dniach w takie duchowe światło, z którym nic porównać się nie da. Nie jest niemożliwe twierdzić, że niektóre — i przy tym najwyższe — duchowe rozświetlenia są niedostępne bez uprzedniego upokorzenia, że pewne „duchowe absolutności" zostały na wieki skryte tym, co wiecznie triumfowali, zwyciężali, byli na wierzchu."

Dziś z oddalenia 40 lat i więcej możemy ogarnąć krąg zamknięty życia Rozanowa, jego myśli, wahania i śmierć, jego samotne zaczarowane dzieciństwo i smutną młodość; długie lata ciężkiej pracy, walkę i „grę" w różnych obozach myśli, coraz wyraźniejszą walkę z chrześcijaństwem i jednocześnie „prawowierność prawosławną". Okres „Ujedinionnoje" i „Opadłych liści", pierwszy cień śmierci padający na życie najbliższych i życie własne; strach śmierci rzucający Rozanowa w objęcia Chrystusa, potem ostatnie lata — wojna, dwie rewolucje, runięcie cerkwi rosyjskiej, którą kochał i którą identyfikował z pojęciem Rosji, terror, nędza i głód, „ostatni akt tragedii", potwierdzenie jakby jego tezy, że ludzkość „zgniła" w chrześcijaństwie. Bo i za rewolucję bolszewicką czyni Rozanow chrześcijaństwo odpowiedzialne. I śmierć Rozanowa w klasztorze w styczniu 1919 r. Co uratowano z dzieła jego życia od zagłady? W czasie wojny Rozanow pisze dalej, próbuje jeszcze współpracować z różnymi pismami. Wydaje nawet ostatnią swoją książkę „Apokalipsa naszych czasów". Pisma, w których próbuje pisać są przeważnie konfiskowane, redaktorzy aresztowani. Rozanow ma już więcej niż 60 lat, ma żonę sparaliżowaną i obezwładnioną. Jedyny syn, 15—16-letni Wasia, wzięty do Czerwonej Armii, umiera na tyfus plamisty [6]). Jedna z córek

---

5) „W miarę jak się starzeję — to fakt — męka zwolniła swój ucisk". Odczyt na Rencontres de Genève 1953.

6) Według J. Iwaska (wyżej wspomniany wstęp do Wyboru Pism z 1956 r.) zamarzł na dachu pociągu jako mieszocznik — nazwa dowożących workami do wygłodzonych miast kartofle czy mąkę.

wstępuje do klasztoru, pielęgnuje starca do ostatniej chwili i wkrótce po śmierci Rozanowa w tymże klasztorze odbiera sobie życie.

Rozanow jest głodny, marznie, nie starcza mu nawet nafty do lampy podczas długich, zimowych wieczorów i teraz właśnie ma uczucie, że musi się przed śmiercią ostatecznie wypowiedzieć, że teraz coś najważniejszego ostatecznie mu się wyjaśni. Widują go znajomi na stacji, dokąd chodzi jak nędzarz, żeby patrzeć jak inni jedzą; sam opisuje ze wzruszeniem te spacery: żołnierza, który przy nim przełamał i zjadł wielką bułkę i nawet jej nie powąchał. Szuka niedopałków w jamach ze śmieciami, marznie i jest prawie nieustannie głodny. Stronice „Apokalipsy" ostatniego dzieła Rozanowa pisanego równie swobodnym, intymnym stylem, choć gwałtowniejszym, bardziej ognistym, jak również listy z tych czasów są pełne wzmianek o jedzeniu. „Rodzina moja jest głodna. Dwunasty dzień bez chleba i mąki, choćby kaszki trochę" — dopisuje do długiego listu do Gollerbacha pełnego humoru i ciętych uwag o socjalizmie, w czerwcu 1918 r. A w sierpniu: „Jestem głodny. Nie mogę wypełnić zamówienia redakcji „przepisania na maszynie" artykułu, który mam wysłać... Ale jeżeli przecie „myśl i słowo" jest naprawdę Myślą i Słowem... i zalałem się łzami." W „Apokalipsie" dziękuje z czułym wzruszeniem nieznanemu czytelnikowi za przysłanie trochę produktów. „Już przerażenie, rozpaczliwa myśl samobójstwa mnie ścigały" i dalej... „czytelniku, zachowaj twego pisarza! coś decydującego objawia się w ostatnich dniach mego życia."

„Ach jak szybko się męczę" — pisze do Gollerbacha. „Dziś jestem syty, ale wiecie, że miły twaróg jadłem zaledwie cztery razy w przeciągu zimy. Chociaż go kupowałem dzieciom i żonie, ale one tak łapczywie się rzucały, że żal mi było prosić — dajcie mnie. A strasznie się chciało. Teraz tylko o jedzeniu myślę." W tych urywanych zdaniach o głodzie, pisanych wśród genialnych stron o religii, słyszymy jakby bezbronny płacz dziecka bez żalu do kogokolwiek, bez goryczy; smutek, że ostatnią, najważniejszą pracę tamuje głód. Jedną ze stron „Apokalipsy" kończy słowami: „Zmęczyłem się, nie mogę, 2—3 garście mąki, 2—3 garście krup, 5 jajek na twardo, mogą mi nieraz uratować dzień." Rozanowa nie mniej dotkliwie męczy chłód: „To straszne zamarzanie nocą. Straszne myśli przychodzą. Jest coś wrogiego w żywiole „zimna", wrogiego organizmowi człowieka, jako organizmowi ciepłokrwistemu. Człowiek się boi zimna, jakoś duchowo boi się zimna — nie skórnie, czy muskularnie. Dusza staje się twarda, chropawa, jak gęsia skórka od zimna."

Ostatni rok spędza Rozanow w Siergiejewskim Posadzie pod Moskwą, w rosyjskiej „Częstochowie" (Siergiejewska Ławra), jednej z największych świątyń prawosławia, tam zakonnicą jest jego córka,

Wiera. Mieszka przygarnięty przez najbliższego swego przyjaciela, kapłana Płoryńskiego. Płoryńskiego podziwia i kocha — widzi **w nim** aż Pascala prawosławia! W liście pisanym już z tego klasztoru, we wrześniu 1918 roku, a więc nawet mniej niż 6 miesięcy przed śmiercią, może najdrastyczniej ujawnia istotę swego wrogiego chrześcijaństwu spojrzenia. „Wschodnie motywy", „Apokalipsa", wydawane za czasów już bolszewickich, listy do Gollerbacha, wydane w 1932 roku w Berlinie, to wszystko co nam zostaje z ostatnich, strasznych lat Rozanowa.

Nuty antychrześcijańskie w ostatnich jego dziełach są niezmiernie ostre, ale i tu spotykamy akcenty rozczulenia, zachwytu do chrześcijaństwa, które Rozanow zwalcza coraz gwałtowniej. Z nową siłą wyraża to co jest istotą jego rozdarcia, swoją pewność, że antynomicznych sobie światów religii Chrystusa i religii antycznych połączyć, „zmieszać", nie można. Na tym punkcie szły dyskusje namiętne w religijno-filozoficznym towarzystwie. Mereżkowscy i inni członkowie towarzystwa widzieli w Chrystusie właśnie wcielenie tych tęsknot i proroctw, które niosły w sobie religie przedchrześcijańskie. Ich krytyki „historycznego chrześcijaństwa" były zawsze w imię Chrystusa a nie przeciw niemu.

„Znowu przestawałem „ze świeczkami" — pisze Rozanow w Wielki Czwartek 1918 roku. — I znowu przeżyłem to rozczulenie. A że o świeczkach już pisałem w „Apokalipsie", więc słuchałem wyjątkowo uważnie. I otóż wrażenie: „nie", coś trzeba wybrać, albo Stary Testament, albo Nowy. I wtedy tylko Nowy, albo tylko Stary. Tu w Dwunastu Ewangeliach wszystko jest tak splecione, tak związane, takim żelazem skute (poza Ewangelią co za praca kościoła, i jak mądrze urządzone, wybrane, co za czytania, co za przyśpiewy, jaka muzyka przyśpiewów), że naturalnie na wszystkich Kaifaszów idzie takie przekleństwo, przekleństwo do „tamtego świata", do piekła, takie przekleństwo w Jerozolimie, z wszystkimi Baalami, z tłustymi brzemiennymi brzuchami, z żarciem ofiary bożkom, że naturalnie albo chrześcijaństwo i wtedy trzy razy przeklęte Jerozolimy i wiecie, że razem i Ateny i Rzym i Pergam i cały Hellenizm, a my zostajemy z czystymi dziewicami... i moją Wieroczką i... z Wolterem i Wolterianami..."

Źródło upadku Rosji widzi Rozanow właśnie w tym, że Jerozolimy zostały przeklęte, że ludzkość „zgniła" w objęciach chrześcijaństwa. „Nie ma wątpliwości", pisze we wstępie do swojej „Apokalipsy", „że przyczyną główną wszystkiego co się dzieje jest ogromna pustka, którą pozostawiło w ludzkości europejskiej (włącznie z Rosją) dawne chrześcijaństwo. Wszystko się wali do tej przepaści — trony, kasty,

praca, klasy, bogactwo. Wszystko jest zachwiane, wszyscy giną, wszystko ginie i wszystko pada w pustkę duszy pozbawionej swojej antycznej treści."

Ten głodny nędzarz czuje się zwycięzcą, on wie, że dzieło jego miało wielki sens. Jaki sens? Zwycięstwo nad Chrystusem — odrodzenie modlitwy ziemi. „Nie serce ludzkie jest polem (niemowlę naiwne jest Dostojewski) [7]) — to znaczy między Bogiem a człowiekiem, a „jagódka" to jest pole, gdzie niby Chrystus zwyciężył Boga, ale właśnie tylko niby. W rzeczywistości, naturalnie, jagódka zwycięży Chrystusa, wyrwie z Jego rąk kościstych zwycięstwo, wyrwie z Jego Golgoty, wyrwie z Jego śmierci i znowu zasadzi raj (raj i ogród) od tej jednej jagódki." „On, męczennik — otóż widzicie, wziął człowieczeństwo na cierpienie, a w rzeczywistości bezgranicznie i tajemnie przelał cierpienie na głowę nieszczęsnej ludzkości. O czekajcie: Chrystus zwyciężył właśnie krasomówstwem, a ja zwyciężę Chrystusa."

„Prawda. Prawda. Prawda."

„Nike! Nike! Nike!"

Ów ostatni gwałtowny zryw przeciw chrześcijaństwu, to ostateczne jakby zerwanie z chrześcijaństwem i pełne wrogości (już nie wątpliwości tylko) spojrzenie na „najsłodsze oblicze Chrystusa."

Listy do Gollerbacha, z których ten wyjątek cytuję, pisane jak w gorączkowej malignie robią chwilami wprost wrażenie dywagacji; „Apokalipsa", prześwietlona lotną ekstazą, pisana o głodzie i chłodzie, przy umierającej, sparaliżowanej żonie, w rok śmierci jedynego syna, są całe przeszyte dziwną wiarą, nową dla Rozanowa wiarą, w zwycięstwo życia nad śmiercią, bytu nad niebytem. Jak daleki jest Rozanow od zwątpienia i strachu śmierci „Ujedinionnoje". Skąd czerpie teraz tę wiarę w zmartwychwstanie? Z Egiptu? Chyba stamtąd, bo coraz to wraca myśl o Egipcie w jego pismach. „Feniksie, po pięciuset latach zmartwychwstający, Egipcie — przerażasz mnie. Ty jeden wszystko zrozumiałeś. O starcze!" — pisze Rozanow w ostatnim liście do Gollerbacha. A w „Apokalipsie": — „Dusza wstanie z grobu i będzie żyć, każda dusza, grzeszna czy bezgrzeszna przeżyje swą niewypowiedzianą Pieśń nad Pieśniami. Będzie dane każdemu człowiekowi, według duszy tego człowieka, według pragnień tego człowieka — Amen."

Wiara jego w nieśmiertelność, w zwycięstwo życia, wyrywa mu z ust w ostatnim liście do Gollerbacha słowa wiary i bezgranicznej miłości do Rosji, o której był zdolny mówić tyle okrutnych prawd, jak tylko można mówić o tym co najbliższe i własne. Pisze o granicy

---

7) Aluzja do słów Miti w „Braciach Karamazowych": „serce ludzkie jest polem, gdzie Bóg z diabłem walczy."

ojczyzny, do której musi być posunięta ta miłość, do pokochania nawet tego co nam najbardziej obce i wrogie.

„Nie wierz, nie wierz niebytowi, nigdy nie wierz. Wierz w byt, i tylko w byt. I kiedy na miejscu zmarłego jest cuchnące miejsce, małe jak groszek, to to właśnie jest zarodem zmartwychwstania." Z bezmaterialnej modlitwy wyprowadza Rozanow zmartwychwstanie i list przedśmiertny, szalony do Gollerbacha, kończy słowami triumfu: „Ja się smucę jak w mogile, a ta mogiła to moje zmartwychwstanie."

Kilka miesięcy zaledwie po tym liście przychodzi śmierć. Rozanow ma daleko posuniętą sklerozę. Dwa krwotoki mózgowe wywołują częściowy paraliż, Rozanow traci władzę w ręku i możność ruchu. I wtedy jeszcze pisze, ale ręką córki, która nad nim czuwa, która jego i matkę, oboje sparaliżowanych, otacza nieustającą, czułą opieką. „Przenosi mnie jak dziecko z jednego łóżka na drugie, póki tamto poprawią. Mówi że jestem lekki, same kości. Tak, ale przecie i kości ważą."

Rozanow pozostaje do końca w wewnętrznym rozdarciu, rozszczepieniu. Ten, który jeszcze parę tygodni temu bluźnił Chrystusowi, umiera jak chrześcijanin, jak wierny syn kościoła prawosławnego. Pisze list proszący wszystkich o przebaczenie i wszystkim przebaczający, książki swoje, rękopisy, notatki oddaje do zupełnej dyspozycji w ręce kapłana — przyjaciela, Fłoryńskiego, „Pascala prawosławia".

Umiera całkiem przytomnie, przyjmuje ostatnie oleje i sam prosi, by dokonano nad nim obrzędów, które już nawet w kościele prawosławnym poszły w zapomnienie.

I nagle po zakończeniu całej ceremonii, po przyjęciu Ostatnich Olejów, Rozanow mówi: „Teraz wyjdźcie wszyscy, ja się do swojego Boga pomodlę."

1933 Warszawa — 1957 Maisons-Laffitte

Józef Czapski

THOMAS MERTON

ASCEZA I OFIARA

Jeżeli dusza nakaże ciału milczenie zadając mu gwałt, ciało zemści się na niej zarażając ją skrycie duchem buntu. Rozgoryczenie i zły humor — to owoce ascezy, która karciła jedynie ciało. Gdyż duch jest ponad ciałem, ale nie jest całkowicie niezależny od ciała. Zbiera on w sobie plony, które zasiewa we własnym ciele. Jeśli duch okaże się słaby wobec ciała, znajdzie w nim obraz i oskarżenie własnej słabości. Ale jeżeli zada gwałt ciału, odczytuje na sobie odwet wywartej przemocy. Fałszywy asceta zaczyna od tego, że staje się okrutny dla wszystkich, ponieważ jest okrutny dla siebie. Kończy jednak na tym, że staje się okrutny dla wszystkich z wyjątkiem siebie *).

Nie możemy osiągnąć świętości jedynie drogą ucieczki od materialnego świata. Życie wewnętrzne, to życie, które jest całe przeduchowione; życie, w którym dusza uświęca uczynki ciała, a dusza jest uświęcona obecnością i działaniem w niej Boga. I jeśli prowadzimy takie życie, to uczynki naszego ciała skierowane są ku Bogu przez Niego samego i chwalą Go, przyczyniając się równocześnie do uświęcenia duszy.

Święty doskonali się więc nie tylko poszcząc, gdy powinien pościć, ale także jedząc, kiedy powinien jeść. Uświęca się nie tylko przez modlitwy w ciemności nocy, ale także przez sen, zażywając go z posłuszeństwa Bogu, który uczynił nas takimi, jacy jesteśmy. I nie tylko samotność przyczynia się do jego zjednoczenia z Bogiem, ale również i nadprzyrodzona miłość do przyjaciół, krewnych i towarzyszy jego życia i pracy.

Tym samym wieczystym aktem woli Bóg obejmuje dobro wszystkich bytów i dobro każdej poszczególnej istoty; bo wszystkie mniejsze dobra zbiegają się w tym jednym doskonałym, jakim jest Jego miłość do nich. A zatem jest rzeczą oczywistą, że niektórzy ludzie

---

1) Wyjątki z książki *No Man is an Island* (Nikt nie jest samotną wyspą), New York, 1955.

uświęcają się przez życie w celibacie, ale dużo większa ich liczba może dojść do świętości w małżeństwie, gdyż dla dobra świata trzeba, aby było więcej małżonków niż tych, co żyją w dziewictwie. Jakże więc może się nam wydawać, że klasztor jest jedynym miejscem, gdzie ludzie zdołają się uświęcić? Istotnie życie ciała zdaje się grać mniejszą rolę w klasztorze niż w życiu świeckim. Ale niezaprzeczenie życie w małżeństwie, żeby było takie jak być powinno, wymaga zdolności do głęboko ludzkiej miłości, która ma być jednocześnie i fizyczna i duchowa. Istnienie Sakramentu małżeństwa wykazuje, że Kościół nie uważa ciała za coś złego albo wstrętnego, ale że właśnie ono, przeduchowione przez modlitwę i Ducha Świętego, a mimo to pozostając całkowicie materialne, może stać się ważnym czynnikiem naszego uświęcenia.

Życie w świecie człowieka, który ocenia i używa wszystkiego, co w tym życiu jest dobre, bez zbytniej troski, niepokoju i bez nieuporządkowanego przywiązania, przyczynia się wielce do chwały Bożej. Ażeby poznać i miłować Boga poprzez Jego dary powinniśmy ich używać „jakobyśmy ich nie używali" (I list do Koryntian 7, 31), ale jednak mamy ich u ż y w a ć. Gdyż używać rzeczy „jakobyśmy ich nie używali" to oznacza używać ich niesamolubnie, bez obawy i oglądania się poza siebie, z doskonałą wdzięcznością, ufnością i miłością Boga. Wszelka nieuporządkowana troska o materialną stronę życia została zganiona przez Chrystusa w tych słowach: „I kto z was rozmyślaniem może dodać do wzrostu swego łokieć jeden?" (Mat. 6, 27). Nie możemy jednak używać rzeczy stworzonych bez obaw i troski, jeżeli nie jesteśmy od nich oderwani. A równocześnie uzyskujemy to oderwanie używając ich umiarkowanie — a jednak bez niepokoju.

Trwożliwa skrupulatność ludzi ciągle przejętych myślą o rozkoszach, które ich pociągają i których się boją, zacieśnia ich dusze i uniemożliwia im oderwanie się od własnego ciała. Próbowali osiągnąć uduchowienie zadając gwałt swojemu ciału, a w rezultacie doszli do tego, że ono ich wiecznie straszy i niepokoi. Kończą na ciele, bo zaczęli od niego, a owocem ich trwożliwej ascezy jest to, że nie używają rzeczy ale „tak, jakoby ich używali". W samym odmawianiu ich sobie brudzą się tym, czego chcieliby uniknąć. Nie posiadają przyjemności, ale doznają gorzkiego zniechęcenia i poczucia winy, od którego pragnęli się uwolnić. Nie taką jest prawdziwa droga ducha. Bo gdy nasze intencje skierowane są rzeczywiście ku Bogu, używanie dóbr materialnych uświęca te dobra tak jak i nas samych, bylebyśmy ich używali niesamolubnie i bez zarozumiałości, radując się z otrzymywania darów od Tego, Który nas kocha i Którego miłować jest naszym jedynym pragnieniem.

Żadna rzecz, którą uważamy za zło, nie może być złożona w ofierze Bogu. Wyrzekać się więc życia w poczuciu wstrętu do niego nie jest żadną prawdziwą ofiarą. Dajemy Bogu to, co mamy najlepszego, by wyznać, że On jest ponad wszystkim. Ofiarujemy Mu wszystko, co nam jest drogie, by pokazać, że On znaczy dla nas więcej niż nasze „wszystko". Jednym z najważniejszych zadań ascezy jest uczynienie z naszego życia i naszego ciała rzeczy godnej ofiarowania Bogu.

Celem naszej ascezy nie jest znużenie życiem, godnym pogardy. Nie ma ona wykazywać nam, że nasze ciała, które są rzeczą dobrą, są czymś zasadniczo złym. Nie powinna też budzić w nas wstrętu do nas samych. Asceza, która nadaje wszelkiej przyjemności piętno grubiańskości i ohydy, a całe życie ciała uważa za godne potępienia i pogardy jest zniekształcaniem natury, którą Bóg stworzył dobrą i której nawet grzech nie zdołał zupełnie upodlić.

Właściwym celem ascezy jest ujawnienie różnicy pomiędzy złym używaniem rzeczy stworzonych, które jest grzechem, a ich dobrym użyciem, które jest cnotą.

Prawda, że nasze zaparcie się siebie uczy nas rozpoznawać, iż grzech, z pewnego punktu widzenia zdający się być czymś dobrym, w rzeczywistości jest złem. Ale wyrzeczenie się siebie nie powinno przesłaniać nam istotnej różnicy pomiędzy grzechem, który jest czymś zasadniczo negatywnym a przyjemnością, będącą pozytywnym dobrem. W istocie ono powinno właśnie zaznaczać tę różnicę. Prawdziwa asceza wykazuje nam, że nie ma koniecznego związku między grzechem a przyjemnością; że są grzechy nie szukające wcale przyjemności i inne, które jej nie znajdują.

Przyjemność, jako sama w sobie dobra, jest bliższa cnocie niż grzechowi. Cnota dostatecznie zdecydowana by zapłacić cenę samozaparcia uzyska w ostatecznym wyniku więcej radości z rzeczy, których się wyrzekła, niżby mógł wyciągnąć.z nich grzesznik, czepiający się ich tak rozpaczliwie, jakby były dla niego bóstwem.

Musimy więc zdobyć panowanie nad sobą, żebyśmy mogli ofiarować siebie Bogu. Natchnienie Ducha Bożego nie popycha nas nigdy do odrzucenia naszego ciała, jakby było czymś zasadniczo złym, albo do niszczenia jego władz, jakby były nieprzejednanymi nieprzyjaciółmi Boga i nigdy nie mogły zostać wychowane do posłuszeństwa Jego łasce. Ten, Który stworzył nasze ciało i dał je naszemu duchowi za sługę i towarzysza, nie znajdzie upodobania w ofierze, jeśliby w niej ciało zostało zabite przez ducha i oddane mu w stanie ruiny.

Mógłby jednak ktoś powiedzieć, że wszakże wielu świętych dostało się do nieba po ruinach swego ciała. Jeżeli tak było i jeśli naprawdę byli świętymi, stało się to nie dlatego, że ich duch zniszczył

ciało, ale że wskutek przenikającej ich miłości Bożej znaleźli się w położeniu, w którym wyrzeczenie się zdrowia lub nawet życia było potrzebne dla zaistnienia większego dobra. Nie uważali swojego ciała za coś złego, ani nie chcieli go z tego powodu zniszczyć. Zdawali sobie sprawę, że jest dobre i pochodzi od Boga, ale wiedzieli, że miłość jest jeszcze większym dobrem niż życie, a nie ma większej miłości nad tę, która daje życie za swoich przyjaciół. Poświęcili więc swoje życie dla miłości, dla innych ludzi albo dla prawdy Bożej. Gdyż nikt nie może stać się świętym tylko przez nienawiść do samego siebie. Świętość jest krańcowym przeciwieństwem samobójstwa.

Człowiek używający dóbr tego życia z prostotą i z wdzięcznością przyczynia się bardziej do chwały Bożej niż nerwowy asceta, którego niepokoi każdy szczegół własnych wyrzeczeń. Pierwszy używa dobrych rzeczy tego świata i myśli o Bogu. Drugi boi się ich i dlatego nie potrafi używać ich właściwie. Przeraża go przyjemność jaką Bóg związał z tymi dobrami i w tym lęku myśli jedynie o sobie. Wyobraża sobie, że Bóg postawił przed nim wszystkie dobra tego świata niby przynętę w pułapce. Troszczy się bezustannie o swoją własną „doskonałość" i jego zabieganie o nią staje się rodzajem dysputy ze Stwórcą, Który wszystko dobrym uczynił. Samo dobro zawarte w rzeczach stworzonych staje się niebezpieczne dla czystości tego cnotliwego, który pragnąłby się wyrzec wszystkiego. Nie może jednak tego dokonać. Jest bowiem człowiekiem tak jak reszta ludzi i tak samo jak oni musi jeść, pić i spać. Musi oglądać niebo i pomimo swej woli kochać światło słońca! Każda doznana przyjemność napełnia go poczuciem winy, gdyż zabrudza jego własną uwielbianą doskonałość. Dziwna rzecz, że tacy ludzie wstępują do zakonów, nie mających przecie innej racji istnienia niż miłość Boga!

Cała przyroda ma przywodzić nam na myśl raj. Lasy, pola, doliny, wzgórza, rzeki i morze, chmury wędrujące po niebie, światło i ciemność, słońce i gwiazdy przypominają nam, że świat został najpierw stworzony jako raj dla pierwszego Adama i że pomimo jego grzechu i naszych własnych przewinień kiedyś stanie się znowu rajem, gdy wszyscy zmartwychwstaniemy w drugim Adamie. Nawet i teraz niebo odzwierciedla się w rzeczach stworzonych. Wszystkie stworzenia Boże zachęcają nas do zapominania o próżnych troskach i do wejścia w głąb naszych serc, które Bóg uczynił, aby się stały Jego rajem i naszym rajem.

Thomas Merton
Tłumaczyła Maria Morstin-Górska

GILBERT KEITH CHESTERTON

OPOWIEŚĆ PRAWDZIWA

Profesor języka perskiego na jednym z naszych wielkich uniwersytetów, namiętny zwolennik Wschodu i niemal wróg Zachodu, powiedział kiedyś jednemu z moich przyjaciół: „Pan nigdy nie zrozumie wschodnich religii, ponieważ ujmuje pan religię w kategoriach etycznych. Religie wschodnie nie mają nic wspólnego z etyką". Wielu z nas znało Mistrzów Wyższej Wiedzy, Pielgrzymów na Drodze do Potęgi, ezoterycznych świętych i jasnowidzów, którzy nie mieli nic wspólnego z etyką. Coś zupełnie różnego, oderwanego i nieodpowiedzialnego zabarwia moralną atmosferę Azji a nawet Islamu [1]).

Nastrój ten został bardzo dobrze uchwycony w „Hassanie". Staje się bardzo żywy w tego rodzaju obrazkach autentycznych kultów starej Azji. Głębiej, niż głębie metafizyki, w niedocieczonych jaskiniach mistycznych medytacji, pod powierzchnią uroczystego świata rzeczy duchowych jest tajemnicza, nieuchwytna i straszliwa lekkość. Co człowiek robi, to nie ma właściwie znaczenia. Czy to ponieważ nie wierzą w diabła, czy też ponieważ wierzą w przeznaczenie, czy że doświadczenie jest tutaj wszystkim, a wieczne życie czymś zgoła różnym — z jakiegoś powodu są zupełnie od nas odmienni.

Czytałem gdzieś, że w średniowiecznej Persji było trzech przyjaciół sławnych ze względu na zupełnie podobną umysłowość. Jeden stał się odpowiedzialnym i szanowanym Wizjonerem Wielkiego Króla, drugi był to poeta Omar, pesymista i epikurejczyk, pijący wino na złość Mahometowi — trzecim był Starzec z Gór, który oszałamiał ludzi haszyszem, żeby mogli sztyletować innych. Co człowiek robi, to nie ma właściwie znaczenia.

Sułtan w „Hassanie" zrozumiałby tych wszystkich trzech ludzi — w istocie był on tymi trzema ludźmi. Takiemu rodzajowi uniwersa-

---

[1]) Na tekst niniejszy, którego tytuł pochodzi od redakcji, składają się dwa fragmenty książki *The Everlasting Man*.

listów brak jednak prawdziwego charakteru — jest to chaos. Taki człowiek nie jest zdolny do wyboru, nie jest zdolny do walki, nie może żałować, nie zna nadziei. Nie stwarza też niczego, gdyż stwarzać znaczy odrzucać. A także zgodnie z naszym religijnym pojęciem nie kształtuje on własnej duszy. Nasza nauka o zbawieniu wymaga trudu — trudu człowieka, który ma stworzyć piękną rzeźbę uskrzydlonego zwycięstwa. Nieodzowny jest tu ostateczny wybór: człowiek nie może rzeźbić, nie odrzucając kamienia. Dlatego też metafizyka Azji jest z gruntu niemoralna. A u podstawy leży fakt, że poprzez te wszystkie niepojęte wieki nigdy umysł ludzki nie stanął przed alternatywą: nigdy nie powiedziano mu, że nadszedł czas wyboru. Myśl ludzka za bardzo pogrążała się w wieczności. Dusza była zbyt nieśmiertelna w tym znaczeniu, że nie znała pojęcia grzechu śmiertelnego. Była zbyt pogrążona w wieczności, gdyż nie dość żyła godziną śmierci i dniem sądu. Była zbyt mało krzyżowa — w dosłownym sensie, ponieważ nie było w niej krzyża. To wszystko mamy na myśli mówiąc, że Azja jest bardzo stara. W rzeczywistości jednak Europa jest równie stara jak Azja — czyż wszystkie miejsca na ziemi nie są równie stare? Rozumiemy jednak przez to, że Europa nie zestarzała się. Urodziła się na nowo.

Azja jest całą ludzkością — sama wypracowała swój ludzki los. Ze swoim olbrzymim terytorium, ze swoją różnorodną ludnością, ze swoją historią i głębiami ciemnych spekulacyj stanowi ona sama w sobie zamknięty świat — i reprezentuje dokładnie to, co nazywamy światem. Jest to raczej kosmos niż kontynent. Jest to świat stworzony przez człowieka i zawiera dużo cudownych rzeczy, które są dziełem człowieka. Toteż Azja stała się reprezentantką pogaństwa i rywalką chrześcijaństwa. Gdziekolwiek spotykamy się z tym czysto ludzkim przeznaczeniem, jest to zawsze jakieś stadium tej samej historii. Czy to gdzie Azja rozciąga się na dzikie, południowe archipelagi, czy to gdzie ciemność pełna bezimiennych cieni leży w sercu Afryki albo gdzie ostatni potomkowie zaginionych ras spoczywają w chłodnym wulkanie prehistorycznej Ameryki — wszędzie spotykamy te same dzieje, a może czasem późniejsze rozdziały tych samych dziejów. Są to wszędzie ludzie zabłąkani w lesie własnej mitologii — zatopieni w morzu własnej metafizyki. Politeiści zmęczyli się najdziwniejszymi baśniami — monoteiści zmęczyli się najcudniejszymi prawdami... Jest to Upadek Człowieka — ten sam, jakiego doświadczyli nasi ojcowie w pierwszej chwili zmierzchu Rzymu. My także schodziliśmy tą szeroką drogą w dół — wciąż w dół po lekkiej pochyłości w ślad za wspaniałą procesją wielkich cywilizacyj świata.

Gdyby wówczas Kościół nie zstąpił na świat, Europa stałaby się prawdopodobnie tym, czym jest dziś Azja — uwzględniając pewne różnice rasy i środowiska — widoczne tak w dawnym jak i obecnym świecie. Mówimy jednak tak szeroko o niezmiennym Wschodzie, ponieważ rzeczywiście nie przeszedł on wielkich zmian. Nie znaczy to, żeby nie powstawały nowe szkoły czy sekty filozoficzne — tworzyły się one w starożytności i powstają w obecnej Azji. Nie znaczy to też, aby nie było prawdziwych mistyków — byli w starożytności i są teraz w Azji. Nie znaczy to też, aby nie było społecznych systemów — jak były w dawnej — są i w dzisiejszej Azji. Nie znaczy też, aby nie było dobrych i szczęśliwych ludzi, gdyż Bóg dał wszystkim sumienie, a sumienie może dać każdemu pewien rodzaj pokoju. Oznacza to jednak, że ogólna atmosfera i proporcja tych wszystkich rzeczy, a szczególnie proporcja złych i dobrych rzeczy, byłaby na niezmienionym Zachodzie taka właśnie jaka istnieje na niezmiennym Wschodzie. Przecież nikt, patrząc uczciwie, a nawet z prawdziwą sympatią na ten niezmienny Wschód, nie może się tam dopatrzyć najdalszego podobieństwa do wyzwania i rewolucji Wiary.

Krótko mówiąc, gdyby klasyczne pogaństwo przetrwało do dziś, wraz z nim przetrwałaby pewna ilość zjawisk, które dziś wyglądałyby mniej więcej tak jak religie Wschodu. Dziś jeszcze Pitagorejczycy głosiliby reinkarnację, jak Hindusi dziś jeszcze głoszą reinkarnację. Stoicy wciąż jeszcze tworzyliby religię poza rozumem i cnotą jak czynią do dziś uczniowie Konfucjusza. W dalszym ciągu neo-platonicy studiowaliby transcendentalne prawdy, niezrozumiałe dla innych, jak to czynią dziś buddyści.

Wciąż jeszcze inteligentni wyznawcy Apollina czciliby boga-słońce, tłumacząc, że czczą boskie pierwiastki — podobnie jak inteligentni Parsowie wielbiąc słońce pozornie wielbili bóstwo. Czciciele Dionizosa wciąż jeszcze tańczyliby na pagórkach jak dziś derwisze tańczą na pustyni. I dziś jeszcze w pogańskiej Europie gromadziłyby się tłumy ludzi na święta bogów podobnie jak w pogańskiej Azji. Całe mnóstwo bogów lokalnych i innych odbierałoby hołd. I w dalszym ciągu więcej ludzi wielbiłoby ich niż wierzyło w nich. Ostatecznie wielu ludzi wielbiłoby bogów i wierzyło w nich po prostu jako w demony. Istnieliby wciąż Lewantynowie i składaliby potajemnie ofiary Molochowi, podobnie jak dziś jeszcze Tugowie składają potajemnie ofiary Kalemu. Istniałaby wciąż magia — naturalnie przeważnie czarna magia. Czczono by Senekę i naśladowano Nerona — podobnie jak wzniosłe zasady Konfucjusza mogą współistnieć z chińskimi torturami. A ponad tą dżunglą zdziczałych tradycyj zapanowałaby rozległa nienazwana cisza; zaś jej właściwe miano jest

nicość. Wszystkie te rzeczy, złe i dobre miałyby nieopisany charakter: byłyby zbyt stare, żeby umrzeć.

Żadne ze zjawisk, właściwych Europie w okresie przedchrześcijańskim, nie zdradza najlżejszego podobieństwa z chrześcijaństwem. Jak długo wyznawanoby metempsychozę pitagorejską, moglibyśmy nazwać to religią pitagorejską, przecież mówimy o buddyzmie jako o religii. Ponieważ panowały również zasady Sokratesa, moglibyśmy nazwać to religią Sokratesa podobnie jak mówimy o religii Konfucjusza. A że w święta ludowe rozlegałby się hymn do Adonisa, kult Adonisa nosiłby miano religii, jak miano religii nosi kult Juggernauty. Ponieważ literatura opierałaby się wciąż na mitologii, mitologię tę nazwalibyśmy religią, podobnie jak hinduską mitologię nazywamy religią. Powiedziano by, że tysiące czy miliony ludzi należy do tej religii w tym znaczeniu, że chodzą oni do świątyń czy też ponieważ po prostu żyją w kraju, pełnym tych świątyń. Jeśli jednak przyznamy miano religii późnym tradycjom pitagorejskim czy też legendzie Adonisa, musimy znaleźć jakieś inne imię dla Kościoła Chrystusowego...

Przeciwnicy dogmatu nie zarzucają mu, że jest zły, ale raczej, że jest zbyt dobry, aby być prawdziwym. To znaczy, że jest zbyt liberalny, aby być prawdopodobnym. Dogmat daje człowiekowi zbyt wiele swobody, skoro pozwala mu upaść. Nawet Bogu daje on zbyt wielką swobodę, skoro pozwala Mu umrzeć. To właśnie powinienby powiedzieć inteligentny sceptyk — i nie mam najmniejszego zamiaru przeczyć, że jest w tym trochę prawdy. Sceptyk uważa, że cały wszechświat jest powszechną niewolą, a istnienie ograniczeniem — i zaiste nie bez powodu nazywa on przyczynowość łańcuchem. Jednym słowem uważa on, że nie może wierzyć w te rzeczy bynajmniej nie dlatego, żeby nie były wiarygodne. My mówimy — nie tak sobie lekko, ale zupełnie dosłownie — że prawda wyzwoliła nas. On zaś powiada, iż dała nam aż taką wolność, że nie może być prawdą. Wiara w taką wolność, jaką my posiadamy, wydaje mu się wiarą w krainę czarów. Głosić wersję o ludziach, obdarzonych wolą, to jakby wierzyć w ludzi uskrzydlonych. Wierzyć, że człowiek ma prawo pytać, a Bóg odpowiadać, to wierzyć w bajkę o wiewiórce, rozmawiającej z górą. Takiej ludzkiej, opartej na rozsądku negacji, będę zawsze okazywać szacunek. Odmawiam natomiast szacunku tym wszystkim, którzy najpierw chcą schwytać ptaszka i zamknąć w klatce wiewiórkę, sczepić łańcuchy i odebrać wszelką wolność, zatrzasnąć za nami drzwi kosmicznego więzienia ze zgrzytem wieczystego żelaza — którzy mówią nam, że nasze wyzwolenie jest mrzonką, a ciemnica

koniecznością, a następnie robią spokojnie obrót o 180 stopni i powiadają, że mają swobodniejszą myśl i bardziej liberalną teologię. Morał tego wszystkiego jest bardzo stary — religia jest objawieniem. Innymi słowy jest wizją — i wizją, przyjętą przez wiarę — ale wizją rzeczywistości. Wiara polega właśnie na przekonaniu o tej rzeczywistości. Istnieje przecież różnica między wizją a snem na jawie — istnieje też różnica między religią a mitologią. Jest różnica między wiarą a tym wytworem wyobraźni, który obejmujemy nazwą mitologii. Słowo: „wizja" implikuje dwie rzeczy: 1° że zdarza się bardzo rzadko — 2° że zjawia się raz na zawsze. Sen na jawie można mieć co dzień. Sen na jawie może być co dzień inny. To więcej nawet niż różnica między opowieścią o duchach a spotkaniem ducha.

Jeśli religia nie jest mitologią, nie jest też i filozofią. Nie jest filozofią, ponieważ jako wizja stanowi raczej indywidualny rysunek niż szablon. Nie ma nic wspólnego z tymi symplifikacjami, które rozstrzygają wszystko na czysto abstrakcyjnej płaszczyznie, twierdząc np. że wszystko wraca — albo że wszystko jest względne — albo że wszystko jest nieuniknione — albo że wszystko jest złudzeniem. Religia to nie regularny proces, ale opowieść. Jej kompozycja jest tegoż rodzaju, co w obrazie czy powieści — nie powtarza deseniu, ale jest sugestywna jak obraz czy powieść. Innymi słowy — że użyję potocznego wyrażenia — jest ściśle jak życie. Gdyż w istocie jest życiem. Przekonującego przykładu dostarczy nam tu katolicki pogląd na problem zła. Łatwo sporządzić schemat życia, zostawiając tło ciemne jak czynią to pesymiści i umieścić na nim kilka jasnych, nieznaczących plam. Łatwo też zrobić tło białe, jak czynią to *Christian Scientists* i jakoś tłumaczyć te ciemne plamy, których istnienia trudno negować. A może najłatwiej powiedzieć z dualistami, że życie jest szachownicą o równej ilości białej i czarnej barwy — co zarówno może wyglądać jak białe kwadraty na czarnym tle jak też i czarne kwadraty na białym tle. Wszyscy czujemy jednak, że żaden z tych papierowych schematów w niczym nie przypomina życia — że nie chcielibyśmy żyć w żadnym z tych światów. Coś mówi nam, że ostateczna koncepcja świata nie jest zła ani nawet neutralna — patrząc na niebo, trawę, prawdy matematyczne albo nawet świeże jajko mamy niejasne poczucie — jakby refleks słów wielkiego filozofa chrześcijańskiego Tomasza z Akwinu: „Każda rzecz jako taka jest dobra". Z drugiej strony jednak jakieś wewnętrzne poczucie mówi nam także, że umniejszanie zła do rozmiarów kropki czy plamki jest też nieludzkie, nierozsądne a nawet chorobliwe. Zdajemy sobie sprawę, że optymizm jest niezdrowy. Jeśli to możliwe, jest bardziej chorobliwy niż pesymizm. Owo niejasne, ale zdrowe poczucie — jeśli

cofniemy się do jego źródła — pochodzi z koncepcji, że zło jest w pewnym sensie wyjątkiem, choć ogromnym wyjątkiem i ostatecznie, że zło jest inwazją, a może słuszniej buntem przeciwko prawowitej władzy. Nie sądzimy przecież, że wszystko jest dobre, albo że wszystko jest złe, albo że wszystko jest zarówno dobre jak złe. Wierzymy natomiast, że dobro ma prawo być dobrem i że ma prawo do istnienia — zło zaś nie ma prawa być złem i nie ma prawa istnieć. Jest ono księciem tego świata, ale jest również uzurpatorem.

Tak więc człowiek przeczuwa niejasno to wszystko, co wizja ukazuje mu w sposób żywy i obrazowy: całą tę opowieść o zdradzie w niebiosach i wielkiej dezercji, przez jaką zło uszkodziło wszechświat i chciało go zniweczyć, ten wszechświat, którego przecież nie umiało stworzyć. Jest to bardzo dziwna opowieść — opowieść o tak koniecznych liniach i barwach jak kompozycja obrazu. Wizję tę oddalibyśmy na rysunku w tytanicznych kształtach i namiętnych kolorach — tę przepastną wizję spadających gwiazd na tle bajecznego przepychu nocy. Ta dziwna opowieść ma jednak jedną maleńką przewagę nad rysunkami: jest jak życie.

Drugi przykład znajdziemy już nie w problemie zła, lecz w tzw. problemie postępu. Jeden ze znanych agnostyków naszego wieku spytał mnie kiedyś, czy moim zdaniem ludzkość staje się lepsza czy gorsza, czy może też nie zmienia się. Był przekonany, że alternatywa ta pokrywa wszystkie możliwości. Nie zdawał sobie sprawy, że wyczerpuje ona możliwości schematów, ale nie rysunków. Spytałem go wtedy, czy sądzi, że p. Smith z Goldera Green stał się lepszy czy gorszy czy też pozostał dokładnie taki sam między trzydziestką a czterdziestką. Przyszło mu dopiero wtedy na myśl, że to zależy od p. Smitha i jego postępowania. Nie pomyślał natomiast nigdy, że tak samo ludzkość wybiera sobie sama drogę — dlatego też droga ta nie jest linią prostą ani też krzywą stale wstępującą czy zstępującą, ale krętą ścieżką człowieka idącego doliną, którzy zatrzymuje się kiedy mu się podoba, idzie do kościoła, albo pijany przewraca się w kałuży. Życie ludzkie jest powieścią — powieścią przygód — a w polu naszego widzenia tak samo wygląda powieść o Bogu.

Wiara nasza jest wreszcie pogodzeniem, ponieważ jest realizacją zarówno mitologii jak i filozofii. Jest opowieścią i w tym sensie jedną z tysiąca opowieści — ale opowieścią prawdziwą. Jest też filozofią — jedną z tysiąca filozofii — ale filozofią, która naprawdę zbliża się do życia. Przede wszystkim jednak jest pogodzeniem, ponieważ stanowi właściwą filozofię powieści. Wszystkie filozofie — prócz tej jednej — ignorują zwykły zmysł narracyjny, który stworzył wszyst-

kie powieści... Podobnie jak w romansie awanturniczym człowiek musi przejść przez różne próby dla ocalenia życia, tak i w tej filozofii człowiek musi przejść różne próby dla zbawienia duszy. W obu wypadkach dominuje idea wolnej woli, działającej w różnych warunkach losu — innymi słowy istnieje pewien cel, do którego człowiek mierzy — my zaś przyglądamy się czy trafi. Wszystkie inne filozofie zapoznają ten głęboki, demokratyczny i dramatyczny zmysł człowieka, gdyż wszystkie one kończą się dokładnie tam, gdzie zaczynają — powieść zaś z natury swojej kończy się inaczej: zaczyna się w jednym miejscu, a kończy w drugim. Począwszy od Buddy z jego Kołem do Akhenhaten z dyskiem, od Pitagorasa i jego abstrakcyjnych liczb do Konfucjusza i jego religii rutyny — nie ma żadnej filozofii, która by nie grzeszyła przeciwko istocie powieści. Ani jedna z nich nie uchwyciła ludzkiego pojęcia powieści, próby, przygody — słowem drogi wolnego człowieka. Wszystkim brak tego zmysłu narracji i wszystkie one z formalnego punktu widzenia wypaczają życie ludzkie, traktowane jako powieść czy to przez wprowadzenie fatalizmu (optymistycznego czy pesymistycznego) i przeznaczenia — a to już zabija przygodę — czy to na skutek obojętnej abstrakcyjności, co zabija dramat — czy też przez podstawowy sceptycyzm, który rozbija aktorów na atomy — czy wprowadzając materializm, który niweczy moralne konsekwencje czynów — czy przez mechaniczne powtarzanie — czy wreszcie przez bezdenną względność, wskutek której całkiem realne przejścia tracą swój realny charakter. Istnieje ludzka opowieść — istnieje też boska opowieść — nie ma natomiast powieści heglowskiej, monistycznej, relatywistycznej czy deterministycznej. Gdyż każda powieść — nawet groszowy kryminał czy taniutka nowelka — zawiera coś, co należy do naszego, nie zaś ich wszechświata. Każda powieść zaczyna się od stworzenia, a kończy sądem ostatecznym.

I dlatego właśnie mity i filozofowie walczyli ze sobą aż do przyjścia Chrystusa. Dlatego właśnie ateńska demokracja zabiła Sokratesa za brak szacunku do bogów. Dlatego każdy włóczący się sofista udawał Sokratesa i popisywał się wyższym poglądem na bogów i dlatego heretyk Faraon zniszczył swoje bałwany i świątynie dla abstrakcji i dlatego też kapłani wrócili w triumfie, by zniszczyć jego dynastię. Dla tej też przyczyny buddyzm oddzielił się od braminizmu i dlatego też zawsze i wszędzie poza chrześcijaństwem istniała zawsze nieprzyjaźń między filozofem a kapłanem. Łatwo powiedzieć, że filozof jest na ogół rozsądniejszy — jeszcze łatwiej zapomnieć, że kapłan jest zawsze otoczony popularnością, gdyż opowiada ludowi historie, zaś filozof nie rozumie filozofii opowieści. Filozofia ta pojawiła się na świecie wraz z dziejami Boga.

Dlatego jest ona rewelacją czy wizją daną z góry. Z samej istoty powieści wynika, że nie mogła się ona nikomu zdarzyć. Powieść ma właściwy sobie układ, urozmaicenie, niespodzianki, szczególną kompozycję, której nie można opracować abstrakcyjnie, według przepisu jak działanie matematyczne. Nie można wydedukować z pitagorejskiej teorii liczb czy Achilles wyda ciało Hektora czy nie. Podobnie z teorii Buddy, że świat obraca się w kółko, nie możemy wywnioskować, w jaki sposób świat wyda ciało Chrystusa. Ktoś może rozwiązać zadanie Euklidesa nie słyszawszy nigdy uprzednio o Euklidesie — nie mógłby jednak stworzyć legendy o Eurydyce, nie słyszawszy nigdy uprzednio o niej — w każdym razie nie byłby pewien jak opowieść ma się skończyć i czy Orfeusz ostatecznie zostaje zwyciężony. Tym bardziej nie mógłby odgadnąć zakończenia naszej opowieści: legendy o naszym Orfeuszu, wstającym z martwych i niepokonanym.

Podsumowuję: zdrowie zostało wrócone światu a duszy zbawienie dzięki religii, gdyż zaspokoiła ona dwa walczące ze sobą w przeszłości pragnienia, które nigdy dotąd nie znalazły pełnego zaspokojenia, a nad to nigdy nie zostały nasycone równocześnie. Wiara wyszła na spotkanie mitologicznej pogoni za baśnią, gdyż jest opowieścią — a także filozoficznej pogoni za prawdą, gdyż jest prawdziwą opowieścią. Dlatego też idealny bohater musiał stać się postacią historyczną, a przecież nikt nie uważał Adonisa czy Bakchusa za postaci historyczne. Dla tej samej przyczyny jednak postać historyczna musiała być idealnym bohaterem a nawet wziąć na siebie rozliczne role przypisywane różnym innym bohaterom — dlatego właśnie Chrystus był zarazem ofiarą i świętym i mógł się ukazać pod symbolem winorośli i wschodzącego słońca. Gdy coraz głębiej wchodzimy w tę myśl, stajemy przed wnioskiem, że w swym dziele tworzenia Bóg dosięgnął szczytu, ofiarowując światu prawdziwą baśń. W przeciwnym razie dwa bieguny myśli ludzkiej, nigdy nie zetknęłyby się ze sobą. Mózg ludzki pozostałby podwójny i rozszczepiony: podczas gdy jeden jego płat snułby niemożliwe marzenia, drugi powtarzałby niezmienne kalkulacje. Rysownik wieczyście tworzyłby portret Nikogo. Mędrzec dodawałby wieczyście cyfry, nie prowadzące do niczego. Była to przepaść i tylko Wcielenie mogło ją wypełnić — boskie wcielenie naszych snów, a nad tą otchłanią stanął Ten, którego imię jest wyższe od nazwy kapłana i starsze nawet od chrześcijaństwa: *Pontifex Maximus*, potężny budowniczy mostu.

Gilbert Keith Chesterton
Tłumaczyła Irena Sławińska

RACHUNEK SUMIENIA CZŁOWIEKA DOROSŁEGO

Następujący rachunek sumienia, opracowany przez oo. Lebret i Suavet, publikujemy wg „Missel Biblique de tous les jours" (Ed. Tardy, Action Catholique Rurale, Ed. Ouvrières, Paris 1955). Jest to rachunek sumienia człowieka dorosłego, tzn. człowieka, który musi ponosić pełną odpowiedzialność za swoje czyny, a więc winien zdawać sobie sprawę z ich wszystkich konsekwencji — zarówno dla bliźnich i społeczeństwa, jak też dla własnego rozwoju wewnętrznego. Będą tu więc przede wszystkim wymienione te grzechy opuszczenia i zaniedbania, które się zwykle zapomina lub lekceważy, bądź też nie chce się wiedzieć o ich skutkach. Mimo, że rachunek sumienia opracowywany był dla katolików francuskich, będzie on na pewno pożyteczny również dla czytelników „Znaku".

GRZECHY WOBEC SIEBIE SAMEGO

Małoduszność

Godzić się dobrowolnie na własną miernotę i nie starać się jej przezwyciężyć.

Usprawiedliwiać swoje grzechy przyjętym zwyczajem lub koniecznością społeczną.

Stale nie wykorzystywać swoich możliwości.

Pozostawać niedojrzałym pod każdym względem: intelektualnym, życiowym, politycznym i duchowym.

Nie starać się o poznanie wielkich prądów myśli i działalności swojej epoki.

Powodować się fantazją i kaprysem.

Źle gospodarować swym czasem.

Mieć tak wszystko obliczone i zorganizowane, że traci się już możliwość nadprogramowego, szlachetnego odruchu.

Tracić czas na błahostki.

Ambicja

Kochać pieniądze.

Dążyć do bogactwa za wszelką cenę.

Ubiegać się o zaszczyty.

Wyrzekać się samemu albo kazać się wyrzec rodzinie dóbr istotnie potrzebnych, dla rzeczy przeznaczonych jedynie na pokaz.

Zazdrościć innym lepszych warunków życiowych.

Żywić ambicje przekraczające naszą rzeczywistą wartość i nasze możliwości.

Stawiać swojej ambicji inne cele, niż służenie bliźnim.

Słabość charakteru

Nie mieć odwagi bronienia prawdy i sprawiedliwości.

Zdradzać je chociażby w części dla uznania ludzkiego, dla kariery albo dla pieniędzy.

Płaszczyć się przed możnymi i bogatymi.

Brak umiaru

Bez ważnego powodu przekraczać zasób swoich sił albo naruszać swoją wewnętrzną równowagę.

Nie panować całkowicie nad sobą.

Gniewać się i oburzać daremnie tak na ludzi, jak i na pewne przejawy życia.

Nieład i brak organizacji

Źle używać jakiegokolwiek dobra.

Stale źle wykonywać swoją pracę.

„Angażować się" nierozważnie.

Nie zdawać sobie dostatecznie sprawy z ewentualnych skutków swej niedbałości a także swego braku wiadomości i wykształcenia zawodowego. Ryzykować, że się staniemy przyczyną poważnych, może nawet i śmiertelnych wypadków.

Nie mieć dostatecznej stanowczości w podejmowaniu decyzji oraz wytrwałości w ich przeprowadzaniu.

Nie kończyć bez dostatecznego powodu raz rozpoczętych prac.

Nie przewidywać wyników naszego działania.

Nie zwracać uwagi na opóźnienia w naszej pracy i wynikające stąd trudności i kłopoty dla innych.

Nie umieć znaleźć czasu na chwilę samotności, zastanowienia się i skupienia.

Pycha i próżność

Być wyniosłym, pysznym i zarozumiałym.

Przypisywać swoim osobistym zaletom szacunek oddawany piastowanej przez siebie godności.

Być bardzo zależnym od swojej wrażliwości na wszystko, co może nas osobiście ranić.

Działać dla olśnienia drugich lub dla zadowolenia własnych ambicji.

Trwać w przekonaniu, że się ma zawsze rację.

Nie uświadamiać sobie własnych ograniczeń i nie chcieć się do nich dostosować.

Przemawiać z góry i z nadmierną pewnością siebie.

Rozprawiać o rzeczach, o których się nie ma pojęcia.

Wydawać pośpieszne sądy w celu wykazania, że się opanowało zagadnienie.

Grzechy wobec swego ciała

Zaniedbywać normalnych lub przepisanych przez lekarzy starań o swoje zdrowie.

Przejmować się nim nadmiernie i tracić na to wiele czasu.

Nadużywać pokarmów, alkoholu i innych podniecających środków.

Spać niedostateczną ilość godzin.

Mieć upodobanie w prostackich rozrywkach.

Unikając grubego prostactwa, popadać w zmysłowe przerafinowanie.

Zużywać swoje siły na przyjemności ze szkodą dla swej pracy.

Przyjmować pospolite uprzedzenia dotyczące problemów seksualnych; nie wierzyć już w grzech w tej dziedzinie.

Usprawiedliwiać swój brak opanowania w tej dziedzinie twierdzeniem, że inne postępowanie nie jest możliwe i zrzucać z siebie wszelką odpowiedzialność.

Znajdować upodobanie w atmosferze zmysłowego podniecenia i uważać je za rzecz naturalną.

Szukać rozkoszy zmysłowych poza małżeństwem.

W małżeństwie szukać jedynie rozkoszy zmysłowej, zapobiegając równocześnie normalnym jej konsekwencjom.

GRZECHY WOBEC BLIŹNICH

Przeciwko miłości bliźniego

Nie móc zupełnie uczciwie powiedzieć, że się kocha bliźniego, jak siebie samego.

Kochać go egoistycznie. Chcieć zagarnąć dla siebie wszystkie jego uczucia. Być o niego zazdrosnym.

Myśleć jedynie o sobie.

Zupełnie się nie interesować sprawą ogólnego rozwoju ludzkości.

Nie wykazywać żadnej inicjatywy w sprawach ogólnego dobra.

Nie przejmować się nędzą i potrzebami innych.

Przechodzić obojętnie obok cierpienia nieszczęśliwych.

Świadomie lub nawet nieświadomie kimś pogardzać. To znaczy: W stosunku do bliźniego, kimkolwiek by on był, nie uświadamiać sobie, że jest on człowiekiem, nie traktować go jako człowieka i nie zdawać sobie sprawy, że powinniśmy wszystko zrobić, żeby mu pomóc do duchowego rozwoju. W jakikolwiek sposób przytłumiać jego osobowość.

W ogólności pogardzać zawsze biedniejszymi i ludźmi stojącymi niżej od nas, czy społecznie, czy też kulturalnie.

Chcieć być szanowanym, nie szanując drugich.

Kazać na siebie innym czekać.

Zapominać albo nie przychodzić na umówione spotkania.

Nie dotrzymywać swoich zobowiązań.

Być dla innych niedostępnym, nie dość gotowym na ich usługi.

Rozmawiając z kimś, nie skupiać na jego słowach całej swojej uwagi.

Mówić wyłącznie o sobie i nie dać drugiemu swobodnie się wypowiedzieć.

Nie starać się wszelkimi siłami go zrozumieć.

Starając się zrozumieć drugich, stawać się przez to wyrozumiałym dla własnych słabostek.

Odmawiać wyświadczenia komuś przysługi przez egoizm albo przez wzgląd na opinię ludzką.

Nie robić dostatecznego wysiłku, żeby stać się bardziej sprawnym w służeniu bliźnim.

Kazać się drugim obsługiwać przez lenistwo albo przez pychę.

Mieć sposobność do ulżenia czyjejś biedzie, a nie uczynić tego.

Nie udzielić pomocy innym w razie grożącego im niebezpieczeństwa.

Przestawać tylko z takimi ludźmi, których przyjaźń może nam przynieść korzyść.

Opuścić swoich przyjaciół w trudnych chwilach.

Ranić kogoś swoimi słowami.

Szkodzić drugiemu przez oszczerstwo, obmowy albo po prostu przez zwykłą gadatliwość.

Zawieść położone w nas zaufanie; zdradzić poczynione nam zwierzenia. Wdzierać się niedyskretnie słowami czy postawą w osobiste życie bliźnich.

„Wykańczać" swoich przeciwników.

Gorszyć innych swoim zachowaniem, słowem czy też gestem.

Wywoływać zgorszenie rozpiętością między życiem jakie prowadzimy, a wyznawanymi przez nas zasadami.

Grzechy przeciwko prawdzie

Kłamać.

Milczeć z nieśmiałości lub obawy wtedy, kiedy właśnie powinniśmy dać świadectwo prawdzie.

Przyznawać się do chrześcijaństwa, a nie potwierdzać go życiem według wskazań Ewangelii.

Głosić poglądy, niezgodne z doktryną chrześcijańską (przerywanie ciąży, rozwody, sterylizacja osobników „nienormalnych" itd.).

Starać się wobec innych usprawiedliwiać po fakcie decyzje powzięte bez dostatecznej rozwagi.

Grzechy przeciwko sprawiedliwości

Stać się pośrednio lub bezpośrednio przyczyną morderstwa. W szczególności współdziałać sugestią, radą lub czynem w przerywaniu ciąży.

Nie przejmować się problemami społecznymi.

Zastawiać się prawem, nie dbając o sprawiedliwość.

Nie starać się o usunięcie przyczyn nieszczęść ludzkich, w szczególności nieludzkich ustrojów.

Ośmieszać tych, którzy nad tym pracują.

W swoich sądach o ludziach zaufać ślepo prasie lub opinii publicznej.

Wykorzystywać nędzę i potrzeby bliźnich, żeby ich wyzyskać.

Korzystać ze swojej władzy, żeby sobie na wszystko pozwalać.

Przypisywać prawom ekonomicznym zło pochodzące z naszych zaniedbań albo z naszej chciwości.

Zwlekać z wypłacaniem tego, co się innym należy.

Zachowywać zbyt długo pożyczone przedmioty albo nawet zapominać o ich oddaniu, w szczególności nie oddawać pożyczonych książek.

Uważać za definitywne wszystkie zdobyte przywileje. Stawiać je na pierwszym miejscu przed wymaganiami sprawiedliwości.

Nie przyłączać się do organizacji broniących sprawiedliwości i wspólnego dobra.

Nie wyrażać swobodnie swojego zdania w ugrupowaniach, do których należymy i dopuszczać, aby miały w nich przewagę interesy osobiste.

Godzić się na łatwiejsze i wygodniejsze życie, o ile to nie jest usprawiedliwione wymaganiami naszej pracy.

Zachowywać dla siebie i to, co jest dla nas zbyteczne.

„Robić pieniądze" bez pracy.

Grzechy wobec rodziny

Zamykać się w swojej rodzinie, wyłącznie w kręgu swoich spraw rodzinnych.

Poświęcać rodzinę dla innych zajęć.

Nie być w niej prawdziwą podporą dla innych jej członków.

Zagarniać na swój osobisty użytek znaczną część dochodu rodzinnego (papierosy, alkohol, zbytkowne toalety).

Nie szanować osobowości drugiego, chociażby to było dziecko.

Wymagać od dzieci więcej niż to, na co sami możemy się zdobyć.

Uważać za rzecz normalną, żeby rodzice pozbawiali się rzeczy potrzebnych, aby dostarczać dzieciom przedmiotów zbytku.

Być twardym w stosunku do rodziców; odmawiać im dowodów naszego przywiązania.

Pogardzać ich doświadczeniem. Szczycić się swoją wyższą kulturą, zapominając, że to dzięki nim mogliśmy ją zdobyć.

Opowiadać niedyskretnie o wadach naszych bliźnich.

GRZECHY WOBEC KOŚCIOŁA

Myślą

Pojmować Kościół jako sektę lub partię polityczną, a nie widzieć w nim mistycznego Ciała Chrystusowego.

Ograniczać nasze pojęcie Kościoła do Kościoła widzialnego. W szczególności zapominać o Kościele cierpiącym.

Ograniczać rolę Kościoła do udzielania Sakramentów; w szczególności pomijać jego władzę nauczycielską.

Ograniczać rolę Kościoła do strażnika moralności albo nawet ustalonego porządku społecznego.

Nie wczytywać się nigdy uważnie w księgi Nowego Testamentu.

Nie znać encyklik papieskich od czasów Leona XIII.

Nie przeczytawszy ich krytykować je.

Zachowywać z tych nauk tylko ich ostateczne wnioski nie wnikając w ich ducha ewangelicznego.

Chcieć zrozumieć z nich jedynie to, co odpowiada przyjętym już przez nas założeniom.

Twierdzić, że wierność Kościoła dla tradycji jest objawem sklerozy.

Wątpić w skuteczność działalności Kościoła, jeśli chodzi o przepojenie świata współczesnego zasadami Ewangelii.

Nie czuć swojej cząstki odpowiedzialności za niedoskonałość chrześcijan.

Uważać katolickie Kościoły innych narodowości za współzawodników lub też bardziej za przedmiot zainteresowania niż za braterskie Kościoły.

Uważać chrześcijan nie-katolików za wrogów, a nie za odłączonych od nas braci.

Słowem

Utożsamiać Kościół z klerem. Rozmawiając o nim, mówić: „oni", zamiast „my".

Mówić i działać w imieniu Kościoła, nie mając od Niego na to mandatu.

Krytykować bez zastanowienia hierarchię i kler albo wysiłki chrześcijaństwa we wszystkich jego przejawach.

Krytykować decyzje władzy nauczycielskiej Kościoła, uwzględniając jedynie wpływ, jaki mogą mieć na nasze własne sprawy albo nasze bezpośrednie otoczenie, a zapominając o tym, że Ojciec święty zwraca się do całego świata.

Czynem

Pod pozorem posiadania jakiejś własnej religii lub wyjątkowego położenia, wyzwalać się spod ogólnych praw obowiązujących wszystkich wiernych.

Pod pozorem dostosowywania się do otoczenia nie dotrzymywać wierności dyscyplinie i odrzucać autentyczne chrześcijańskie wartości.

Kompromitować Kościół postawą przeciwną duchowi Ewangelii.

Szczycić się swoją przynależnością do Kościoła dla uzyskania korzyści doczesnych.

Posługiwać się kadrami lub organizacją Kościoła dla obrony własnych interesów.

Odsłaniać publicznie wewnętrzne trudności Kościoła.
Odwoływać się do nie-chrześcijan dla rozstrzygania wewnętrznych sporów między chrześcijanami.
Dawać świadectwo raczej własnym przekonaniom, niż doktrynie Kościoła.

Zaniedbaniem

Nie uczestniczyć w żadnej mierze w działalności apostolskiej Kościoła.
Nie czynić żadnych wysiłków, aby Kościół stawał się coraz bardziej czysty i coraz żywotniejszy, aby zwiększyć zasięg jego promieniowania.
Przez snobizm lub lenistwo nie brać z zasady żadnego udziału w codziennym życiu Kościoła ani w Jego uroczystych manifestacjach.
Przyłączać się w niedostatecznym stopniu do ponoszenia ciężarów materialnych Kościoła.
Nie modlić się nigdy za papieża i za duchowieństwo.

GRZECHY WOBEC BOGA

Nie wznosić się od kontemplacji natury i życia ludzkiego do myśli o Bogu.
Czekać, aż Bóg się ujawni, zamiast szukać Go pośród sprzeczności naszego obecnego życia.
Nie starać się wniknąć w plany Boże, w tej mierze w jakiej to jest dla nas dostępne i możliwe.
Nie realizować ich w tym, co od nas zależy. A jeśli zrobiliśmy wszystko, co było w naszej mocy, nie spuszczać się na Boga, który do celu doprowadzi.
Nie wierzyć w Boga jako w Tego, który rozstrzyga o losach świata.
Nie dostrzegać i nie kochać Boga w naszych braciach.
Nie miłować braci naszych w Bogu.
Nie rozmyślać nigdy o Trójcy Świętej.
Nie widzieć w Jezusie Chrystusie naszego najbliższego brata. Przestać wzorować się na Nim.
Nie czynić wysiłków, aby razem z Nim nieść ciężar grzechów świata, a w szczególności grzechów naszej klasy społecznej.
Znaczyć krzyżem nasze mury, a nie nasze życie.
Podkreślać swoją przynależność do Chrystusa, nie starając się żyć naprawdę według Jego Ewangelii.
Nie być całkowicie ogarniętym miłością Boga.
Nie znajdować czasu na modlitwę.

Zbyt skąpo wydzielać czas poświęcany Bogu.

Modlić się jedynie z posłuszeństwa albo nawet z przyzwyczajenia.

Modlić się chłodno i niedbale.

Stwierdzając w trudnościach naszą niemoc, nie uciekać się jednak do modlitwy.

Ułożyć sobie całe życie z pominięciem Boga, a potem prosić Go, aby zechciał w nie interweniować.

Modlić się jedynie na to, ażeby o coś prosić, nigdy dla samego wielbienia Boga, dla dziękowania Mu, dla przebywania z Nim ani z czystej miłości do Niego.

Uważać życie wewnętrzne za zobowiązanie stojące na ostatnim planie, które się wypełnia po wykonaniu wszystkich innych.

Po osiągnięciu pewnego stopnia życia wewnętrznego zadowolić się już nim i nie robić żadnych wysiłków, ażeby wznieść się wyżej.

Tłum. M. M. G.

LEOKADIA MAŁUNOWICZ

WSKAZÓWKI BIBLIOGRAFICZNE

Z DZIEDZINY KATOLICKIEJ LITERATURY RELIGIJNEJ W POLSCE (2)

III. JEZUS CHRYSTUS

Adam Karol, ks., JEZUS CHRYSTUS, tłum. z niem. ks. S. Grelewski, Poznań, 1936, s. 438. („Kultura Katolicka", t. 16).

Nie jest to życie Chrystusa od narodzenia do wniebowstąpienia, ale próba zarysowania sylwetki duchowej Zbawiciela; autor wiedzie czytelnika etapami po drodze poznania w Jezusie-człowieku Chrystusa, Boga Wcielonego; polemizuje z błędami protestantyzmu. Treść: Istota chrystianizmu a człowiek dzisiejszy. — Na szlakach wiary. — Źródła życia Jezusowego. — Duchowe oblicze Chrystusa. — Życie wewnętrzne Chrystusa. — Świadectwa Chrystusa o sobie samym. — Zmartwychwstanie Pana. — Krzyż Chrystusowy.

Dąbrowski Eugeniusz, ks., PROBLEMAT CHRYSTUSA WE WSPÓŁCZESNEJ LITERATURZE KATOLICKIEJ, Poznań, 1950, Pallotinum, s. 81.

Dąbrowski Eugeniusz, ks., CHRYSTUS, Warszawa, 1939, s. 299. („Wydawnictwa Instytutu Wyższej Kultury Religijnej", Warszawa nr 11).

Książka, wyrosła z wykładów dla inteligencji; próbuje w oparciu o historię ustalić charakter i znaczenie następujących problemów: historyczne istnienie Chrystusa; nauka Chrystusa; proces Chrystusa; śmierć i zmartwychwstanie.

Fic Atanazy Urban, O. P., JEZUS CHRYSTUS, Poznań, Pallotinum, t. I: Tajemnice dziecięctwa, 1951, s. 287; t. II: Tajemnice Męki i Chwały, 1952, s. 267.

Dzieło młodo zmarłego (1943) dominikanina, świetnie zapowiadającego się biblisty, jest owocem długich studiów zarówno nad Ewangelią jak i nad

wynikami odkryć archeologicznych w Palestynie. Obok materiału naukowego występują także refleksje moralne autora; bibliografia spora.

Hynek R. W., ŚWIĘTY CAŁUN Z TURYNU, Męka Pańska w oświetleniu nauki, spolszczył i opracował St. Karwowski, wyd. 2 rozszerzone (na podstawie 3 wyd. czeskiego), Poznań—Warszawa, 1938, Księgarnia św. Wojciecha, s. 141, fot. 15.

Autor, lekarz z zawodu, broni autentyczności całunu turyńskiego. Bez względu na to czy pogląd jest słuszny, książka warta jest czytania, pozwala lepiej zrozumieć mękę i śmierć Chrystusa.

Kaczmarczyk Józef, ks., ŻYCIE I DZIAŁALNOŚĆ JEZUSA CHRYSTUSA W ŚWIETLE CZTERECH EWANGELII (objaśnienie tekstu), Kraków, 1949, wyd. Mariackie, s. 427.

Kaczmarczyk Józef, ks., BÓSTWO CHRYSTUSA ISTOTĄ EWANGELII, Kraków, 1910, druk. „Prawda", s. 136.

Mauriac Franciszek, ŻYCIE JEZUSA, przeł. Maria Czapska, Warszawa, 1937, Rój, s. 273.

Ta książka sławnego pisarza w swoim czasie wywołała ożywioną polemikę.

Papini Giovanni, DZIEJE CHRYSTUSA, tłum. W. Rzymowski, Warszawa, 1922, wyd. Mortkowicza, cykl 1—3, s. 177, 171, 200.

Storia di Christo przetłumaczona na trzydzieści kilka języków, stanowi wielkie wydarzenie w literaturze katolickiej. Dzieło wielkiego artysty słowa oparte jest o gruntową wiedzę. Autor nie daje suchego opisu, dużo miejsca poświęca na „słowo odautorskie"; bieg opowiadania przerywają wybuchy liryczne i modlitewne; poszczególne rozdziały są na ogół krótkie, nieraz parostronicowe.

Pinard de la Boullaye H., ks., T. J., CHRYSTUS WOBEC HISTORII, konferencje apologetyczne, tłum. z franc. H. Lutostańska, Kraków, 1939, wyd. XX Jezuitów, s. 200.

Są to jednogodzinne konferencje wielkopostne dla mężczyzn wygłoszone w r. 1929 w paryskiej Notre-Dame. Autor jest wybitnym uczonym i mówcą, posiada także zdolności pisarskie. (Uw. pamiętajmy, że do głoszenia konferencji, zapoczątkowanych w 1835 r. w Notre-Dame bywają zapraszani najwięksi mówcy, gromadzą one nieraz kilkanaście tysięcy słuchaczów). Treść: I. Współczesny Babel. II. Wzburzenie grecko-rzymskiego świata. III. Świadectwo kościołów prawowiernych. IV. Św. Paweł a tradycja pierwotna. V. Wartość historyczna Ewangelii. VI. Hipoteza skażenia tradycji. Po każdej konferencji dopiski bibliograficzne. Analityczny spis rzeczy zajmuje 8 stron.

Pinard de la Boullaye M., ks., T. J., JEZUS, SYN BOŻY, konferencje głoszone w Notre-Dame de Paris, tłum. z franc., Warszawa, 1948, wyd. XX Jezuici, s. 216.

Konferencje z r. 1932. Treść: I. Marzenie czy rzeczywistość. II. Ubóstwienia pogańskie i kościoła pierwotnego. II.. Objawienie wielkiego misterium. IV. Świadectwo ukochanego ucznia. V. Świadectwo Ojca. VI. Cienie i światła w objawieniu chrześcijańskim.

Ricciotti Giuseppe, ŻYCIE JEZUSA CHRYSTUSA, tłum. z włoskiego J. Skowroński, Warszawa, 1954, Pax, s. 708.

W wydaniu polskim opuszczono niestety ilustracje (ok. 150) i mapy; dodano natomiast „bibliografię polską" odnoszącą się do Ewangelii i Chrystusa za lata 1930—54. W treści dzieła orientuje szczegółowy indeks analityczny. Celem autora było stworzenie dzieła wyłącznie historyczno-dokumentarnego, ujętego krytycznie (na 790 stron 246 dotyczy wyłącznie krytyki). Ricciotti odznacza się wielką erudycją; doskonały znawca języków wschodnich i nowożytnych europejskich; odbył liczne podróże na Bliski Wschód; posiada ponadto duży talent literacki. Książka stała się wielkim sukcesem wydawniczym w Italii w ostatnich latach. Nagrodzona przez Akademię Włoską, doczekała się tłumaczeń na 16 języków.

Rops Daniel, DZIEJE CHRYSTUSA, tłum. Z. Starowieyska-Morstinowa, Warszawa, Pax, t. I: 1950, s. 331; t. II: 1951, s. 328.

Życiorys Chrystusa nakreślony na szerokim tle historycznym z uwzględnieniem „lokalnego kolorytu Ewangelii" (autor zna Palestynę z autopsji); nacisk spoczywa na naukach Chrystusa. Solidne przygotowanie naukowe i zdolności artystyczne autora czynią z „Dziejów Chrystusa" książkę szczególnie wartościową i „czytelną".

Willam Fr. Mich., ŻYCIE CHRYSTUSA NA TLE KRAJU I NARODU IZRAELSKIEGO, wg 3 poprawionego wyd., Warszawa, 1947, wyd. XX Jezuitów, s. 599.

Książka ma na celu plastycznie przedstawić życie Chrystusa z uwzględnieniem tła historycznego, obyczajowego i właściwości narodowych i przez to uwidocznić podobieństwa z naszymi czasami dla wytworzenia żywszego kontaktu z samym Jezusem Chrystusem. Poszczególne rozdziały krótkie, sposób pisania przystępny. Szkoda, że w tłumaczeniu polskim opuszczono indeks osobowy i rzeczowy.

d. c. n.

ZDARZENIA – KSIĄŻKI – LUDZIE

DWUGŁOS O HISZPANII

W cyklu informacji o życiu katolickim w różnych krajach publikujemy poniżej omówienie dwóch interesujących pozycji dotyczących problemów katolicyzmu hiszpańskiego. Publikacje te w tak ciemnych barwach malują jego stan, że aż budzą wątpliwości co do ich obiektywizmu. Niestety nie są to jednak głosy odosobnione i można sądzić, że przed katolikami hiszpańskimi rzeczywiście stoją niezwykle trudne i palące zadania.

I

Zarzucano hiszpańskiej katolickiej myśli społecznej postawę konserwatywną, wyzutą ze zmysłu społecznego. Jeszcze w pierwszych latach po wojnie było w takiej ocenie dużo słuszności; dziś już nie. Przeobrażenie dokonało się w ciągu ostatnich paru lat. Jest to zasługą katolickich uczonych i publicystów, skupionych w ośrodkach studiów nad problematyką społeczną, zwłaszcza zaś madryckiego ośrodka *Fomento Social*. Duży wkład w prace tego ośrodka stanowią prace uczonych duchownych. Jak głęboko stara się ich krytyka wyjaśnić społeczny stan rzeczy, ilustruje praca Ojca Juan Martin Nicolas T. J., pt. „Społeczne problemy Hiszpanii". Pracę tę można uznać za reprezentatywną dla nowej postawy myśli społecznej katolickiej Hiszpanii. (Omówienie jej znajdujemy w „Orbis Catolicus", zeszyt 8, 1957 r.).

Wedle o. Nicolas, położenie społeczne Hiszpanii znamionuje od przeszło stu lat brak ducha wspólnoty. Wpływa na to brak równowagi w gospodarce społecznej, niesprawiedliwe rozłożenie bogactw, a także formy prawne oparte na chwiejnych podstawach.

Charakteryzując przodującą dziś warstwę społeczną, przytacza o. Nicolas wypowiedź biskupa Angel Herrero Oria (List Pasterski z 12. V. 1956): „Nasze warstwy przodujące zdają się przechodzić fazę niepoczytalności. Nie zdają sobie sprawy, jak gorszą naród. Nie mają nawet najmniejszego wyobrażenia o tym, jaką atmosferę stwarza ich bezsensowe zachowanie się po fabrykach, po wsiach, na wyższych uczelniach i w sferach zawodowej pracy". O. Nicolas przytacza też podobny głos biskupa Kordoby, który na zebraniu przedstawicieli szlachty uz-

nał za potrzebne zwrócić uwagę, że obecnie szlachta w Hiszpanii nie ma się czym wykazać w dziedzinie polityki i nauki; z tym absenteizmem trzeba raz skończyć. Szlachta musi także zabrać się do zmian i gospodarczo-społecznego podnoszenia swych posiadłości ziemskich. Odnośnie do hiszpańskiego stanu średniego przytacza o. Nicolas to, co na tygodniu społecznym w Sewilli w 1956 stwierdził Frederigo Rodriguez, mianowicie — stan ten trzyma się fałszywego wyobrażenia o robotniku, jakoby o swoim „naturalnym" wrogu; sam zaś ma skłonność zasłaniać sobie oczy na wszystkie dzisiejsze problemy społeczne. Daje się zauważyć zupełny brak — podkreśla o. Nicolas — kontaktu między różnymi stanami społeczeństwa: Naród hiszpański nie pielęgnuje jakichkolwiek powiązań społecznych między poszczególnymi warstwami. Zanikła też zdolność wyłaniania nowych form społecznych. W związku z tym świetny periodyk *Razon y Fe* (Rozum i Wiara) wzywa, by Hiszpanie porzucili sny o dawno minionych czasach i przestali liczyć na fałszywy polityczny mesjanizm, opierający się na przekonaniu, że w nim jest patentowane rozwiązanie wszelkich problemów.

Najwięcej uświadomienia o braku w społeczeństwie ducha solidarności mają robotnicy, bo przynajmniej wiedzą, jaki jest stan rzeczy. Wielka jest ich nieufność wobec ludzi nie należących do ich warstwy, nawet wobec przedstawicieli Kościoła. Wielu z nich żyje w przekonaniu, że Kościół stoi po stronie bogatych i zamożnych. Nie ma przywódców robotniczych w Akcji Katolickiej, liczącej w Hiszpanii 700 000 osób. Religijność robotników pozostawia wiele do życzenia, a bez robotników — sądzi o. Nicolas — nie może być mowy o głębokiej reformie społecznej. Jednak wychodzi już od nich szereg inicjatyw nastawionych na dobro całego społeczeństwa. Wedle o. Nicolas, hiszpańscy robotnicy są tą warstwą, która, o ileby dopuściło się ją do współdziałania, mogłaby dawny porządek zastąpić nowym.

Jeśli chodzi o ludność wiejską, o. Nicolas tak formułuje wyniki swych badań: „Chłopom wydaje się szczególnie potrzebne, by doświadczeni ludzie istniejące już urządzenia udostępnili i im także. Chłop chce współpracować, bo sam czuje, że nie da sobie rady z zadaniami dzisiejszych czasów. Ale czuje się osamotniony; nie bierze udziału w życiu narodu. Chłopi tęsknią za ludźmi, którzyby się zajęli problemami ich życia i dopomogli im".

Najciekawsze zdaje się jednak to, co o. Nicolas pisze w zakończeniu swej rozprawy o wpływie psychiki i religijności hiszpańskiej na poprzednio scharakteryzowany stan stosunków społecznych.

Ze stanowiska czysto psychologicznego możnaby — sądzi o. Nicolas — owe wszystkie niedomagania uzasadnić hiszpańskim indywidualizmem, którego wybujałość ujawnia się w nastrojach niechęci i zawiści. Ale to nie wystarcza. Religijność Hiszpanów musiała złożyć te-

mu indywidualizmowi wcale nie małe ofiary. Był on czynnikiem decydującym w kształtowaniu postawy religijnej nowoczesnych Hiszpanów. Stąd to:

1. hiszpańscy katolicy cierpią na nadmiar „bogobojnej nietolerancji"; ich życie duchowe jest przesadnie skrupulatne, a postawa *vade retro* jest przyczyną jałowości i nieskuteczności wielu katolickich przedsięwzięć.

2. Silnie indywidualistyczne nastawienie objawia się także w życiu duchowym i w liturgii. Dlatego to ruch liturgiczny w Hiszpanii popadł w zastój nie rozbudzając w Hiszpanach zmysłu wspólnoty. Brakuje tu poczucia, że wszyscy kapłani i wierni, to jeden Kościół. Katolicyzm rozumie się tu przede wszystkim, jako rodzaj przynależności do „stronników Boga", pomijając zagadnienie wspólnoty życiowej ludzi wierzących.

3. Katolicy nie wpływają na władzę państwową, by prowadzić rozumną, przemyślaną politykę społeczną. Stąd też warstwy proletariackie nie ufają ani chrześcijanom, ani Kościołowi. Katolikom w Hiszpanii brak odpowiedzialności społecznej. Robotnik w kościele nie czuje się u siebie. Mało jest w całym życiu religijnym zrozumienia dla spraw drugiego człowieka, stąd wielka nieufność ubogich.

4. Siła katolickich organizacji jest mała. Jest ich wiele, ale rzadko dokonują dzieł o poważnej doniosłości. Każda interesuje się własnymi sprawami, a rzadko która troszczy się o całość życia społecznego. Religia — to sprawa osobista albo sprawa rodziny. Praktykuje się ją bez większych trudności. „Religia jako czynnik społeczny — sądzi o. Nicolas — działa w naszym narodzie jedynie marginesowo". W swoim osądzie nie jest on dziś w Hiszpanii odosobniony.

Społecznego położenia Hiszpanii nie można przypisać wyłącznie upadkowi wiary. W tym jednak tkwi najważniejsza przyczyna takiego stanu rzeczy.

J. M.

II

Esprit z września ub. r. drukuje referat przygotowany przez grupę księży, robotników i profesorów hiszpańskich na Kongres apostolstwa świeckich, który odbył się pod koniec ub. roku w Eskurialu. Referat jest próbą charakterystyki katolicyzmu hiszpańskiego, próbą bardzo ciekawą i śmiałą, traktującą zagadnienie wielopłaszczyznowo, interesującą szczególnie przez szerokie uwzględnienie stosunków społecznych.

Na wstępie autorzy stwierdzają niepokojący stan katolicyzmu w Hiszpanii. Wyraża się on w dechrystianizacji szerokich mas ludowych, obojętności robotników, masowej ignorancji wieśniaków. Sakramenty: chrzest, małżeństwo wiążą ich z życiem religijnym jedynie formalnie.

Jeszcze gorszy obraz przedstawia burżuazja. Jej hasłem stało się beztroskie używanie życia. Motorem jej działania jest bezwzględny egoizm. Pod pokrywką hipokryzji prowadzi ona najbardziej niemoralne życie. Troska o sprawiedliwość społeczną, o poprawę doli szerokich mas nie interesuje jej zupełnie.

Sytuacja jest tym bardziej niepokojąca, że intelektualne koła katolickie nie mają żadnego wpływu ani na masy ludowe ani na warstwy posiadające. Organizacjom katolików świeckich brak wszelkiego dynamizmu. Problematyka społeczna jest im zupełnie obca. Pozbawione siły atrakcyjnej doprowadziły do tego, że dwie trzecie młodej generacji intelektualistów opuściło obóz katolicki.

Nic dziwnego, że w tej sytuacji nieciekawie przedstawia się życie społeczne. Brak odpowiedzialności zawodowej stał się chorobą narodową. Młodzież przedwcześnie postarzała nie zdradza entuzjazmu ani dla pracy zawodowej ani dla pracy społecznej, do złego ani do dobrego.

Przyczynę tego stanu rzeczy widzą autorzy referatu w strukturze społecznej Hiszpanii. Wyraża to może najlepiej powtórzony przez nich za arcybiskupem Saragosy termin użyty na określenie katolicyzmu hiszpańskiego *un catholicisme embourgeoisé*. Warstwy posiadające opanowały w Hiszpanii wszystkie dziedziny życia społecznego i zaciążyły nad życiem religijnym.

Odmiennie niż w innych krajach Europy XIX stulecia, gdzie odegrały wielką rolę i stworzyły nowoczesną Europę, w Hiszpanii warstwy te stały się czynnikiem hamującym wszelki postęp. Zrobiły tu wszystko, by nie dopuścić do powstania nowoczesnego społeczeństwa. Hamując rozwój wszelkich swobód szerokich mas doprowadziły wreszcie w r. 1936 do tragicznej katastrofy. Nie umiały zająć wobec wojny domowej odpowiedniej postawy i dostrzec głębszych powodów tego groźnego wybuchu. Za jedyne swoje zadanie uważały zaprowadzenie na nowo ładu publicznego.

W walce z rewolucją broniły zasad, które stanowią podstawę ich egzystencji: 1) uznania prawa własności jako podstawy ekonomicznego bytowania jednostki, 2) uznania kultury jako swobodnego rozwoju jednostki, 3) uznania religii jako stosunków człowieka z Bogiem. Zasady te nie są specjalną ich własnością. Chcąc bronić jednak własnej egzystencji utożsamiły one własną sprawę z wymienionymi wyżej zasadami. Walka zakończyła się ich zwycięstwem.

Zwycięska burżuazja, która przed wojną zachowywała pewne pozory przyzwoitości, teraz rozjątrzona stawiła twardy opór wszelkim próbom reform.

Jej zwycięstwo zapewniło pozornie duże możliwości rozwoju społeczeństwu katolickiemu. Wnet przy poparciu czynników państwowych wszczęło działalność na tym polu cały szereg instytucji religijnych i osób prywatnych. Działalność ta jednak musiała się rozbić o niemożliwy do przebicia mur obojęt-

ności ze strony burżuazji. Ta obojętność miała swe źródło w poczuciu, że to sam Bóg doprowadził do jej zwycięstwa i uznał to, czym ona jest i co reprezentuje. Stworzyło ono poczucie absolutnego bezpieczeństwa, do którego nie docierała żadna myśl o możliwości poprawy istniejących stosunków społecznych.

Ta obojętność i poczucie bezpieczeństwa wywołały jednak sprzeciw pewnej części społeczeństwa i doprowadziły do powstania w Hiszpanii dwu sił określanych przez autorów artykułu jako *l'Espagne officielle* i *l'Espagne vivante*. Ta ostatnia grupuje tych, którzy wypowiedzieli walkę obojętności burżuazji. Ludzie ci pełni najlepszej woli w poczuciu swojej bezsilności w walce z burżuazją popadają nieraz w pozbawione patriotyzmu rozgoryczenie i sceptycyzm polityczny. Wymienionych wyżej dwu sił nie należy jednak utożsamiać z żadną klasą społeczną. Mają one przedstawicieli we wszystkich środowiskach społecznych. Decydująca jest w tym wypadku nie przynależność społeczna, ale wrażliwość. „Hiszpanię oficjalną" możnaby określić jako system zamknięty: ustrój ekonomiczny usprawiedliwiony przez przyznawanie się do religii. Wszyscy ci, co mają odwagę występować przeciw pewnym elementom tego systemu znajdą się w „drugiej" Hiszpanii.

Prócz dwu wyżej wymienionych da się dostrzec w Hiszpanii jeszcze „trzecia siła". Reprezentują ją katolicy, którzy wysuwają radykalny program głębokich przemian społecznych, których prawdziwie po bratersku obchodzi los tych, co cierpią i są upokorzeni. Chcą żyć prawdziwym życiem katolickim w jego pierwotnej czystości zgodnie z dyrektywami zalecanymi przez papieży. Ten nowy ruch katolicki przejawia się nie tylko w kołach intelektualnych. Daje się zauważyć wśród młodzieży, wśród robotników i nawet na najbardziej odległych wsiach. Ruch ten nie jest dobrze widziany przez Hiszpanię „katolicką". Oskarża się go o odwrócenie się od hierarchii kościelnej. Śmiała doktryna społeczna tej grupy powoduje, że określa się tych ludzi mianem marksistów, komunistów lub filokomunistów. Ich chęć przyswojenia Hiszpanii myśli nowożytnej ściąga na nich oskarżenia o herezję. Ponieważ uprawiają oni „chrześcijańską samokrytykę" zarzuca się im działalność destrukcyjną, uważa się ich za pesymistów.

Oburzeniem napełnia autorów artykułu fakt, że społeczeństwo, które się przyznaje do katolicyzmu, mogło dopuścić do takiego obłędnego skostnienia, które zdaje się być zasadniczą cechą tradycyjnego katolicyzmu hiszpańskiego, skostnienia, które przejawia się we wszystkich dziedzinach życia społeczno-politycznego i ekonomicznego. Jest rzeczą niepojętą, jak katolicyzm hiszpański mógł dopuścić do takiego ukształtowania się wzajemnych stosunków klas między sobą. Przyczyna tego leży w pysze narodu hiszpańskiego, który podobnie jak naród żydowski uważa się za naród wybra-

ny, mający szczególne zasługi dla sprawy Bożej. Pycha ta nie pozwala mu dostrzec prawdy. W dziedzinie społecznej powoduje to zupełnie niezdawanie sobie sprawy z układu sił, co w rezultacie doprowadziło do nieobliczalnych następstw społecznych.

Ten surowy rachunek sumienia kończą autorzy szukaniem środków naprawy. Pierwszy z nich widzą oni w zmianie ustroju burżuazyjno-kapitalistycznego. Ustrój nie jest przecież czymś nietykalnym. Nie chodzi o zgniecenie kapitału, ale o zburzenie jego obecnego modelu. Piękne pole do popisu mają tutaj ekonomiści chrześcijańscy. Do nich należy zabranie głosu w tej sprawie. Jeśli go nie zabiorą, należy podać w wątpliwość ich chrześcijańskie przekonania.

Zmiana ustroju kapitalistyczno - burżuazyjnego nie jest jednak możliwa bez zmian metod wychowawczych. Trzeba młode pokolenie wychować w innym duchu. Nowe metody muszą doprowadzić do likwidacji egoistycznego indywidualizmu będącego wytworem ustroju burżuazyjnego. Indywidualizm i poczucie klasowe psują całe wychowanie religijne młodzieży. Trzeba dać młodzieży jakieś ideały społeczne, trzeba jej dać wychowanie prawdziwie chrześcijańskie z całym jego nastawieniem w kierunku bliźniego.

Trzecie źródło naprawy widzą autorzy w zmianach metod pracy katolików świeckich zorganizowanych w Akcji Katolickiej. Organizacje katolickie nie mogą zrzeszać ludzi płochliwych, niezdolnych do walki. Trzeba od nich wymagać wysokiego poziomu duchowego, a równocześnie dać im radykalny program społeczny. Jeśli kierownicy tej akcji nie chcą się z nimi pogodzić, trzeba ich zmienić.

Radykalne żądania stawiają też autorzy hierarchii kościelnej. Nie może ona współdziałać z potężnymi siłami burżuazji: bankami i wielkim przemysłem. Musi się oprzeć na szerokich masach. Lud nie może dalej żywić przekonania, że chrześcijaństwo wynaleziono po to, by lud je praktykował, a inni ciągnęli z tego korzyści. Księża muszą sobie jasno zdać z tego sprawę, bo inaczej na nic się zda cała ich praca apostolska.

Zwracają się wreszcie autorzy z apelem do intelektualistów katolickich. Zdaniem ich katolicy hiszpańscy nie stworzyli niczego wartościowego w dziedzinie intelektualnej, w której często brał górę tradycyjny obskurantyzm, odstręczyli od katolicyzmu wiele najbardziej wartościowych umysłów.

Zakończenie stanowi wezwanie do odnowienia myśli we wszystkich dziedzinach: politycznej, społecznej, ekonomicznej, intelektualnej. Jest to konieczność nie tylko historyczna ale i nadprzyrodzona.

Julia Mrukówna

POST SCRIPTUM

Do powyższych głosów dołączamy jeszcze kilka danych cyfrowych, zaczerpniętych z „Le Monde". Trzebaby oczywiście znać me-

todę badań, aby móc w pełni ocenić reprezentatywność przytoczonych danych i zrozumieć pewne — może pozorne — sprzeczności wyników, ale nawet bez tego sam rząd wielkości poszczególnych liczb ma swoją dużą wymowę.

Biuletyn robotniczych zrzeszeń akcji katolickiej (H. O. A. C.) opublikował ostatnio wyniki ankiety, przeprowadzonej wśród 15,491 robotników wszelkich specjalności i wieku. Celem ankiety było zdanie sobie sprawy ze stanowiska, jakie zajmują robotnicy hiszpańscy wobec religii i duchowieństwa i zorientowanie się w zasięgu praktyk religijnych w środowiskach robotniczych, którym Kościól od wielu lat zbyt mało poświęca uwagi.

Cyfry podane przez biuletyn HOAC potwierdzają alarmujące głosy, w których liczni księża z uprzemysłowionych okolic kraju dawali wyraz swoim poważnym obawom — zwłaszcza po strajkach 1956 roku, w których niemały udział wzięli aktywiści J. O. C. — co do postępującej równolegle z uprzemysłowieniem kraju dechrystianizacji hiszpańskiej klasy robotniczej.

„Klasa robotnicza w przeważnej części odstąpiła od nas — mówili. Tylko niewielu robotników jest praktykujących, a jeszcze mniej aktywistów. Trzeba działać. Wiara ginie, przepaść się pogłębia". A oto jak przedstawiają się procentowo wyniki ankiety: 89,6% uczestników zajęło stanowisko antyklerykalne, 41,3% antyreligijne, 54,7% nie interesuje się zupełnie sprawami religijnymi. Szczególnie znamienne są wyniki ankiety, jeśli chodzi o wykonywanie praktyk religijnych. A więc: 86,1% jest katolikami „od wielkiego dzwonu" (chrzest, ślub, śmierć). tylko 7,6% uczęszcza na Mszę św. w niedzielę, a 28,5% odbywa spowiedź wielkanocną.

KOŚCIÓŁ W ŚRODKOWEJ AFRYCE

Informacje na temat szczegółów pracy misyjnej w Afryce przynosi wywiad z biskupem północnej Rodezji Józefem van den Biesen w listopadowym numerze amerykańskiego miesięcznika katolickiego *Jubilee.*

Praca misyjna na terenie Rodezji zaczęła się przeszło pół wieku temu wśród niemałych trudności. Trzeba było znaleźć wspólny język i platformę porozumienia z ludnością bardzo dziką. Przeskok od jej pełnych zabobonów pogańskich zwyczajów i guseł do chrześcijaństwa nie był rzeczą prostą. Niemało trzeba było włożyć pracy i starań, by złagodzić okrutny w swej surowości i bezwzględności kodeks karny zamieszkującego tu plemienia Bantu.

Duże trudności nastręczał język tubylców. Na terenie objętym misją istnieje pięć dialektów o bardzo skomplikowanym systemie grama-

tycznym szczególnie w dziedzinie fleksji.

Dla ułatwienia pracy podzielono ogromny teren na dwanaście misji. Każda z nich obejmuje około dwudziestu parafii. W braku księży (każda misja miała ich tylko trzech) wciągnięto do współpracy tubylców w charakterze świeckich katechetów. Katechecie podlega zwykle około piętnastu wsi w promieniu 10—15 mil naokoło. Pierwszą troską katechety jest budowa kaplicy w podległym mu terenie. Przeprowadza on to zwykle najprostszymi środkami przy współpracy miejscowej ludności. Co niedzielę odprawia się w tej kaplicy nabożeństwo. Składa się na nie: odczytanie Lekcji i Ewangelii, objaśnienie Ewangelii i wspólne modlitwy z rytuału mszalnego: *Kyrie, Gloria, Credo* i *Sanctus;* śpiewane przez wiernych po łacinie. Po nabożeństwie zgłaszają się do niego wierni z różnymi sprawami. On chrzci dzieci w razie niebezpieczeństwa śmierci, on odwiedza umierających, on informuje pary chcące zawrzeć małżeństwo, kiedy ksiądz odwiedzi parafię. Ksiądz jednak nie częściej może zjawić się w parafii, jak raz na kwartał. To też katecheta jest właściwie proboszczem, tylko że nie ma święceń i nie może udzielać sakramentów. Jak z powyższego wynika nie brak mu pracy, to też trzeba było postarać się także o zapewnienie mu środków do życia. Rozwiązano to w następujący sposób. Katecheci otrzymują pensję. Prócz tego misjonarze uczą ich rzemiosła, do których ludność tubylcza wykazuje duże zdolności: stolarstwa, szewstwa, krawiectwa. W ten sposób katecheci mają zapewnione zupełnie przyzwoite warunki życia. Dużą pokusą są jednak dla nich kopalnie miedzi, gdzie ludzie dostają dobre, nieźle płatne zajęcia. Niejeden z katechetów, uległszy tej pokusie nie wraca już do swoich zajęć katechetycznych. Jest to powodem, że katecheci świeccy nie otrzymują żadnych święceń.

Jak wygląda życie liturgiczne na tych terenach? W tej dziedzinie panuje niesłychane bogactwo i różnorodność form. Trzeba podziwiać mądrość Kościoła w szukaniu takich form kultu, któreby najbardziej przemawiały do tubylców. Próbą takich poszukiwań jest chęć zastąpienia muzyki europejskiej — znanej tutaj z pieśni przywiezionych z Europy i tłumaczonych na język tubylców i ze śpiewu gregoriańskiego — muzyką afrykańską. Misjonarze ułożyli nawet śpiewnik afrykańskich pieśni kościelnych. Nie obeszło się bez trudności przy jego układaniu. Trudności polegały na tym, że wiele pieśni znanych w Rodezji było związanych z kultem pogańskim i tych nie można było wprowadzać do liturgii chrześcijańskiej. Pieśni nie związane z pogaństwem znalazły się jednak na terenie sąsiedniego, zamieszkałego także przez plemię Bantu, Kongo — i te wciągnięto do śpiewnika. Do melodii afrykańskich dodano afrykańskie słowa — tak, że już dziś istnieje tam wiele pieśni ze słowami i muzyką afrykańską, szczególnie

pieśni przy błogosławieństwie Najświętszym Sakramentem.

Inną śmiałą próbą wciągnięcia zwyczajów w służbę Bożą jest wprowadzenie bębnów do kościoła. Budziło to pewne obawy nawet u rekrutujących się spośród tubylców katechetów świeckich. Zdołano jednak nadać temu instrumentowi wymaganą przez liturgię powagę. Ta nowa forma kultu sprawia z pewnością, że Bóg stał się dla tubylców jakiś bliższy.

W tej chwili myśli się jeszcze o innych formach zbliżenia kultu i dostosowania go do miejscowych warunków. Jest projekt, by wierni śpiewali modlitwy z liturgii mszalnej: *Kyrie*, *Gloria* i *Credo* w języku ojczystym, a także by ksiądz śpiewał Lekcję i Ewangelię w języku tubylców. Czeka się w tej sprawie na orzeczenie Stolicy Apostolskiej.

Prócz tych form kultu propaguje się jednak znane powszechnie formy: śpiew gregoriański i msze recytowane, te ostatnie szczególnie w szkołach.

Próbą pogodzenia motywów europejskich z afrykańskimi są msze polifoniczne będące mieszaniną muzyki europejskiej i afrykańskiej z tym jednak, że muzyka europejska ma tu wpływ decydujący.

Działalność misyjna nie ogranicza się do spraw wiary i kultu. Misjonarze podejmują także pracę oświatową i charytatywną. By zapewnić mieszkańcom tego rolniczego kraju, dla którego dodatkowym źródłem dochodu są jedynie kopalnie miedzi — możliwie szeroki start życiowy, zakładają szkoły techniczne. Chłopców uczą nadto stolarki i ciesiołki. Myśli się o wprowadzeniu kursów mechanicznych, ślusarskich i elektrotechnicznych. Dla dziewcząt są zorganizowane szkoły gospodarstwa domowego, które cieszą się dużym powodzeniem. Prócz tego w rękach misjonarzy znajduje się wiele szpitali.

Trudnym problemem wychowawczym jest organizacja życia rodzinnego, którego tubylcy prawie nie znają. Nie ma tu poczucia odpowiedzialności rodziców za losy dzieci za wyjątkiem wypadku, kiedy dziecko jest chore. Trudno się zresztą dziwić, skoro według miejscowych zwyczajów rodziny nie mieszkają razem. Wspólnie mieszkają tylko rodzice. Dziewczęta z różnych rodzin mieszkają we wspólnych domach, podobnie chłopcy. Nawet posiłków nie spożywa rodzina razem. Praca misjonarzy idzie w tym kierunku, aby rozbudzić wśród tubylców poczucie przynależności rodzinnej. Temu celowi ma służyć budowa domów rodzinnych. Dużą trudnością w tej dziedzinie jest także i to, że mężczyźni wyjeżdżają nieraz na 1—2 lat do kopalni miedzi. Księża zachęcają ich, by w takich wypadkach zabierali ze sobą całe rodziny.

Osobne zagadnienia stanowią na tym terenie ruchy narodowo-wyzwoleńcze, z którymi misje muszą się liczyć. Ze względu na drażliwość tego problemu, misjonarze starają się nie stwarzać żadnych różnic pomiędzy białymi i tubylcami zarówno w kościele jak i w szkole: wszyscy mają tu jednakowe prawa i jedna-

kowy dostęp do wszystkiego. Ruch narodowy jest szczególnie żywy wśród wykształconych warstw tubylców. Na terenie Afryki ma on zresztą swoje psychologiczne uzasadnienie jako forma obrony przed wyzyskiem, jaki biali stosowali zawsze w stosunku do tubylców. Jakżeż ma nie być wrogo nastawiony do Europejczyka czarny kierowca autobusu, jeśli wie, że jego biały kolega zarabia znacznie lepiej od niego. Rząd Rodezji zdaje sobie sprawę z niezadowolenia ludności tubylczej i stara się łagodzić napięcia. Dąży się przede wszystkim do zrównania pensji białych i czarnych. Dla zbliżenia wzajemnego ludzi różnych ras organizuje się kluby międzynarodowe, które zresztą, jak na razie, nie spełniają swojej roli.

Rozwiązanie narodowego problemu Rodezji nie jest zresztą tak proste, jakby się na pierwszy rzut oka zdawać mogło. Trzeba pamiętać, że tubylcy są społeczeństwem młodym, które jeszcze nie zdołało sobie przyswoić wszystkich zdobyczy kultury. Nie zawsze znaleźliby się wśród nich odpowiedni ludzie na najbardziej odpowiedzialne stanowiska w aparacie państwowym i w przemyśle. Z tego zresztą zdaje sobie sprawę wielu czarnych. Z drugiej strony rząd, dopuszczając do udziału w kierownictwie wszystkie rasy, stara się łagodzić tarcia.

Kościół ze swej strony pracuje nad złagodzeniem napięcia między białymi i czarnymi przez głoszenie społecznej nauki Kościoła zawartej w encyklikach, przez propagowanie jej na specjalnych kursach i kołach naukowych.

Nastroje antyeuropejskie są jednak mimo to bardzo silne wśród tubylców. Większość z nich nie chce po prostu widzieć Europejczyków. Tym większy podziw budzi fakt, że ta nienawiść omija placówki misyjne. Tubylcy są gorąco przekonani, że misje pracują wyłącznie w ich interesie i dla ich dobra i w imię tego zostawiają im zupełną swobodę nawet w dziedzinie politycznej.

Julia Mrukówna

GHANA

Ogólnym wrażeniem z lektury tej książki *) jest niekłamany podziw dla jej autora, człowieka niezwykle zdolnego, energicznego, wytrwałego i zapalonego, który potrafił wymową swą roznamiętnić a zarazem ujarzmić masy swych rodaków, a nie uciekając się do gwałtownych środków, drogą legalną i kosztem minimalnych właściwie ofiar zdobyć dla swego kraju niepodległość w ciągu kilku zaledwie lat.

Powie ktoś, że w naszej epoce widzieliśmy takich, jak Nkrumah „wodzów narodu" z Hitlerem na czele —

*) *The Autobiography of Kwame Nkrumah*, Edinburgh 1957, wyd. Thomas Nelson and Sons.

jednakże afrykański premier różni się od nich nie tylko kolorem skóry, jest on przede wszystkim człowiekiem normalnym, a nie opętanym maniakiem, a także rzetelnym sługą dyskredytowanej nieraz idei demokracji. Takie w każdym razie wnioski nasuwa jego książka. O poziomie cywilizacyjno-kulturalnym Ghany, o stopie życiowej jej mieszkańców nie wiele dowiedzieć się można z autobiografii — po te dane trzeba sięgnąć do Encyklopedii Brytyjskiej. Pewne światło na temperament Afrykanów, a raczej Afrykanek w Ghanie rzuca opisany przez Nkrumaha epizod jednego z wieców przedwyborczych: jedna ze zwolenniczek jego partii wskoczyła na trybunę i poraniwszy twarz nożem, rozmazała krew po całym ciele, zachęcając zebranych do pójścia za jej przykładem, by okazali w ten sposób zapał dla „Sprawy".

Zdumiewającą jest łatwość, z jaką Nkrumah w tak krótkim czasie osiągnął „upolitycznienie" ciemnych i bądź co bądź dzikich mas swego narodu; fakt ten unaocznia raz jeszcze, że poczucie wolności i świadomość prawa do stanowienia o sobie są jednym z najsilniejszych instynktów człowieka, bez względu na tradycje czy barwę skóry.

W omawianej książce uderza wreszcie niezmierna chłonność kulturalno-cywilizacyjna czarnej rasy. Nie tylko inteligencja, dar wymowy, ale cały *habitus* psychiczny Nkrumaha, człowieka, który w pierwszym pokoleniu wyszedł na szeroki świat z zapadłego zakątka afrykańskiej „brousse", są dla czytelnika zaskakujące. Wprawdzie tacy autorzy, jak niegdyś Frobenius, a obecnie w jednym z angielskich bestsellerów Frazer, oburzają się na białych, nie doceniających poziomu rozwojowego tzw. dzikich ludów, do których w najlepszym razie podchodzi się jak do dzieci; jednakże jeśli w umysłowości premiera Ghany nie natrafiamy na żaden rys obcości, a przeciwnie, wydaje się ona na wskróś europejska, fakt to chyba dość niezwykły.

Kwame Nkrumah urodził się we wsi Nkroful, w zachodniej prowincji Złotego Wybrzeża i sam powiada, że jedynym, dotyczącym tego zdarzenia pomnikiem jest, że nastąpiło koło południa, w sobotę, w połowie września. Datę roku 1909 ustalił z czasem niemiecki misjonarz o. Georg Fischer, (który chłopca chrzcił), na podstawie jego wspomnień z dzieciństwa o zatopieniu angielskiego statku handlowego przy ujściu miejscowej rzeki do Oceanu.

Matka Nkrumaha, jedna z kilku żon tamtejszego kowala, osoba zdaniem jej syna niezwykle mądra i piękna, była katoliczką; postarała się też o to, by ukochany jej jedynak uczęszczał do szkoły. O nastawieniu swym do religii pisze Nkrumah, co następuje: „jako mały chłopiec bardzo poważnie odnosiłem się do spraw religijnych, ale w późniejszych latach ścisła dyscyplina katolicyzmu zaczęła mnie dławić, nie stałem się mniej pobożny, lecz w stosunku do mego Boga szukałem wolności — mój Bóg jest kimś bar-

dzo indywidualnym i tylko bezpośrednio osiągalnym. Nie potrzebuję, a nawet nie lubię w tej sprawie interwencji osób trzecich. Jestem obecnie chrześcijaninem i socjalistą i bez trudności godzę oba te światopoglądy". Nawiasem trzeba tu dodać, iż katolicyzm w Ghanie jest na tyle dojrzały, że tam właśnie odbyło się niedawno zorganizowane przez *Pax Romana* spotkanie katolickich studentów z różnych krajów Afryki.

Ten sam lęk, że zamiary i dążenia jego mogłyby natrafić na przeszkody, który odstręczył Nkrumaha od katolicyzmu, spowodował, jak pisze „ostrożność" jego w stosunku do kobiet — twierdzi, że nie pozbył się jej do tej pory mimo to, jak widzieliśmy na ilustracjach, podczas uroczystości 1956 r. — tańczył sprawnie z Księżną Kentu (ostatnio jednak się ożenił).

Po ośmiu latach szkoły podstawowej, mając 17 lat, został Nkrumah nauczycielem, najpierw w rodzinnej wiosce, potem w stolicy kraju, w Accra. Zbudziła się w nim wówczas świadomość narodowa, dzięki znajomości i przyjaźni z dr Kwegyir Aggrey, pierwszym Afrykaninem w gronie profesorskim *Prince of Wales College* w Achimota. Wspaniały ten, zdaniem naszego autora człowiek, ogromnie dumny ze swej czarnej skóry, sprzeciwiał się dyskryminacji rasowej w jakiejkolwiek formie i walczył z zasadą „Afryka dla Afrykanów", formułując swe poglądy na przykładzie fortepianu: można grać albo na samych białych, albo też na samych czarnych klawiszach, ale w ten sposób nie wydobędzie się doskonałej harmonii z instrumentu.

Współpraca z białymi, nie oparta na pełnej samodzielności czarnych, nie trafiała wszakże do przekonania dzisiejszego premiera — sądził on już wówczas, że o równości z innymi może mówić tylko naród posiadający własny, niezależny rząd. Wśród wspomnień z czasów pobytu w *College'u* podkreśla Nkrumah trudność, jaką sprawiało mu podporządkowanie się dyscyplinie — jest to rys dla niego charakterystyczny; ten wybujały zdawałoby się indywidualizm istoty pierwotnej nie przeszkadzał mu zresztą w praktykowaniu przez całe życie daleko idącego samozaparcia.

Uzyskawszy w r. 1930 dyplom, uczy Nkrumah kleryków pierwszego na Złotym Wybrzeżu katolickiego seminarium duchownego dla krajowców i zastanawia się nad tym, czyby nie zostać księdzem. Przelotne to powołanie gaśnie w nim jednak wkrótce wobec zapału do dalszych świeckich studiów, które chciałby odbyć w Stanach Zjedn. Udaje mu się pragnienie to urzeczywistnić, wyjeżdża do Londynu po wizę amerykańską.

Jest rok 1936; toczy się wojna włosko-abisyjska, z której wpływu na narody afrykańskie mało chyba zdawano sobie u nas sprawy. Znamienną rolę w rozbudzeniu ich nacjonalizmu odegrały wówczas artykuły miejscowych dziennikarzy, którzy w *African Morning Post* gwałtownie atakowali okrucieństwa „cywilizowanych Europejczyków" w Abisynii. Wolność prasy była i jest

w Afryce pojęciem samo przez się zrozumiałym.

Cywilizacja szokuje Nkrumaha już podczas podróży do Londynu. Białe kobiety widywał on dotychczas tylko z daleka, pierwsze z nimi zetknięcie okazało się niefortunne: na wyspach Kanaryjskich, w Las Palmas, przeraziła go poufałość rzekomej kelnerki, w Liverpool zgorszył go brak szacunku, z jakim żona przygodnego znajomego nazwała swego męża niemądrym.

Nie ma natomiast Nkrumah żadnego kompleksu na punkcie rasizmu, bo też objawów jego doznał raczej nie wiele w ciągu lat pobytu poza ojczyzną; stwierdza np. mimochodem, że kolor twarzy utrudniał mu niejednokrotnie zdobycie mieszkania u osób prywatnych, ale prawdziwego upokorzenia doznał raz jeden tylko w Ameryce, kiedy prosząc białego o szklankę wody został skierowany do stojącej za drzwiami spluwaczki. Na ogół jednak procent życzliwości i uznania ze strony białych przeważa w jego życiu i pamięci.

Zupełnie inną sprawą jest nieprzejednana nienawiść Nkrumaha do kolonializmu w każdej jego postaci. Ledwo wysiadł ze statku w Anglii, oburza go do żywego obojętność, z jaką publiczność czyta w prasie wiadomości z frontu abisyńskiego.

W Ameryce przebył Nkrumah dziesięć lat (1935—1945). Zajechawszy tam z 40 funtami i świadectwem nauczyciela szkół średnich w kieszeni, dzięki wybitnym swym zdolnościom, ale też ciężkiej nieraz pracy fizycznej, przetrwał szczęśliwie okresy biedy i studiował z zapałem filozofię na *Lincoln University*, potem *University of Pennsylvania*. Pobyt ten najlepiej charakteryzują słowa, jakimi żegnał słynną *Statue of Liberty*, górującą nad portem nowojorskim: „otworzyłaś mi oczy na znaczenie prawdziwej wolności — nie spocznę, póki twej nauki nie zaszczepię w Afryce". Hołd ten oddany przez przedstawiciela ciemiężonej w Stanach Zjednoczonych rasy ma swoisty wydźwięk.

Prócz zgłębiania myślicieli od Descartes'a po Marksa i Lenina, Nkrumah świadomie przygotował się w Ameryce do przyszłej działalności politycznej, szukając kontaktów z grupami politycznymi wszelkich odcieni, by nauczyć się od nich pracy organizacyjnej. Napisał tam też i wydał swą pierwszą broszurę polityczną: „Ku wolności kolonialnej", w której bezkompromisowo przeciwstawia się wszelkiego gatunku imperializmowi.

Wróciwszy do Londynu w maju 1945 r., studiował prawo i pisał pracę doktorską z filozofii, a wkrótce po przybyciu zapoznał się z organizatorami Panafrykańskiego Kongresu. Piąta z kolei tego rodzaju konferencja odbyła się w październiku 1945 r. w Manchester i jednomyślnie przyjęła program dążenia do afrykańskiego socjalizmu, poprzez stosowanie tzw. „akcji pozytywnej", czyli kampanii prowadzonej drogą legalną. Opierając się na „Deklaracji Praw Człowieka" wezwała Afrykanów na całym świecie do organizowania własnych partii politycznych, związków zawodo-

wych i rolniczych, by poprzez ich członków walczyć o samodzielność polityczną i rozwój gospodarczy.

Biorąc czynny udział w pracach Kongresu, Nkrumah sformułował dlań deklarację, w której wyraził zdecydowaną wolę narodów kolonialnych dążenia do niepodległości, oraz potępił monopol kapitału i wykorzystywanie prywatnych zasobów wyłącznie na własny użytek. Wybrany sekretarzem wyłonionej przez Kongres organizacji, stał się on wówczas czynnym działaczem politycznym.

Do rodzinnego kraju wrócił Nkrumah w r. 1947, po dwunastu latach nieobecności i ze wzruszeniem opowiada o odwiedzinach u swej tak dawno nie widzianej matki.

Po reformach dokonanych na Złotym Wybrzeżu przez gubernatora brytyjskiego Guggisberga (1919 — 1927) i przez jego następcę Sir Alana Burns'a panował tu system administracji pośredniej — poprzez wodzów plemiennych rządzili brytyjscy urzędnicy. Konstytucja Burns'a wprowadzając udział Afrykanów w radach ustawodawczej i wykonawczej, stworzyła tym samym warstwę inteligencji złożonej z krajowców.

Nkrumah został teraz generalnym sekretarzem powstałej niedawno Zjednoczonej Konwencji Złotego Wybrzeża, organizacji, której celem było zdobycie dla kraju samodzielności i to w najkrótszym czasie, za pomocą dozwolonych konstytucyjnie środków. Wyznaczono odrazu „gabinet cieni", rząd gotowy każdej chwili do objęcia władzy. „Jedyną naszą bronią była flaga narodowa" — pisze Nkrumah, ustalono bowiem wówczas przyszłe barwy i emblematy państwa Ghana. Opracowany przez Konwencję program działania podzielono na trzy okresy. W pierwszym postanowiono wciągnąć w ramy Konwencji istniejące w kraju organizacje i rozsiać po całym jego obszarze własne komórki. Na okres drugi przewidziano urządzanie w odpowiednich momentach demonstracji, by wypróbować sprawność organizacyjną ludności, na końcowy etap zaplanowano stosowanie bojkotu i ogłaszanie strajków. Tempo wypadków nabrało odrazu rozpędu. Już w lutym 1948 zarządzono na okres miesiąca bojkot kupców europejskich i syryjskich, celem uzyskania obniżki cen. Mimo spokojnego przebiegu, akcja ta zakończyła się rozruchami, wywołanymi przypadkiem z powodu demonstracji zdemobilizowanych żołnierzy, uczestników drugiej wojny światowej. Nkrumah został aresztowany, a władze brytyjskie oparły oskarżenie na znalezionej w jego papierach legitymacji *in blanco* angielskiej partii komunistycznej. Była to pamiątka z czasów pobytu w Londynie, kiedy między innymi stykał się Nkrumah z komunistami — zaznacza zresztą, że do ich grona nigdy nie należał, mimo że gorliwie czytywał *Daily Worker*.

Pierwszy swój pobyt w więzieniu, a raczej w miejscu odosobnienia, w położonej na skraju lasu chatce, wspomina on jako okres odpoczynku po dwunastu latach nieprzerwanej intensywnej pracy. Najgorszym

z przeżyć, jakie go teraz spotkały okazał się brak lojalności ze strony własnych współpracowników.

Raport komisji brytyjskiej, wyznaczonej dla zbadania sprawy niezwykle w całym kraju popularnej osobistości, jaką już wówczas był Nkrumah, stwierdził, że obowiązująca konstytucja jest przestarzała, to też komitet pod przewodnictwem Sir Henry Coussey'a zajął się nowym jej opracowaniem.

Zwolniony po paru tygodniach z aresztu Nkrumah zabrał się szybko do organizowania pierwszej w kraju partii politycznej. której hasłem stała się „pełna samodzielność TERAZ", a programem walka o usunięcie wszelkich form „ucisku człowieka przez człowieka". W czerwcu 1949 r. Nkrumah, przemawiając w Accra do 60.000 ludzi, zebranych na wiecu, stwierdził bez ogródek, że Afrykanie nie chcą dalej żyć w niewolnictwie, ponieważ kraj, który zamieszkują jest ich wyłączną własnością. Odrzekając się dochodzenia swych praw drogą dyplomatyczną, tłumaczył Nkrumah zebranym, że „Anglicy, napewno będą woleli z naszej strony mieć do czynienia z nieustępliwą szczerością. Polityka współpracy i łagodzenia sytuacji nigdzie nas nie zaprowadzi w walce o natychmiastową samodzielność". „Nie chcemy żadnych kompromisów", wołał do zebranych, rozgrzanych napewno w równej mierze jego wymową, co podzwrotnikowym słońcem i zachęcał ich do wykorzystania „chwili osobliwej" — sprzyjającej konjunktury, wynikającej z rządu *Labour Party* oraz z sytuacji politycznej w Indiach.

Zebranie to rozpoczęło okres namiętnej walki Nkrumaha o niepodległość kraju, w której głównym jego orężem były wygłaszane w coraz to innej miejscowości przemówienia. Liczyć się on teraz musiał z trzema czynnikami: z reakcyjnym elementem społeczeństwa, któremu *status quo* pozwalał żyć wygodnie pod „angielską okupacją", z niewyrobionymi masami ogółu ludności, wreszcie z rządem brytyjskim. Przedstawicielowi tego ostatniego, ministrowi Kolonii Sir R. H. Salowey postawił Nkrumah wyraźne ultimatum, zapowiadając, że w razie sprzeciwu wobec wymagań narodu całe Złote Wybrzeże zostanie objęte „akcją pozytywną".

Sytuacja stawała się trudna. Kiedy w listopadzie 1949 r. Nkrumah zmobilizował opinię przeciw zaleceniom komisji Coussey'a, nie przyznającym krajowi niepodległości, rząd brytyjski zastosował znane na całym naszym pięknym świecie środki: kłamliwą propagandę w prasie i w radiu oraz pałki policyjne. Wkrótce, w ramach zapowiedzianej „akcji pozytywnej", wybuchł z początkiem 1950 r. na Złotym Wybrzeżu strajk powszechny, nastąpiły liczne aresztowania, 22-go stycznia policja zabrała z domu przyszłego premiera, w stolicy przywrócono „porządek".

Śledztwo w jego sprawie ukończono w ciągu tygodnia; zaczęła się rozprawa, w której głównym świadkiem korony angielskiej był minister Salowey. Nkrumah przy-

znaje, że akt oskarżenia dość dokładnie przedstawił przebieg jego działalności politycznej; mimo wysiłków dwóch angielskich adwokatów, sprowadzonych z Londynu dla jego obrony, został Nkrumah skazany na dwa lata więzienia.

Więzienie to opisuje on z oburzeniem przede wszystkim dlatego, że mimo politycznego charakteru przestępstwa, traktowano go jak pospolitego zbrodniarza. Ze wstrętem mówi o warunkach higienicznych — „kiblu" w zatłoczonej celi — konieczność korzystania publicznie z tego prawdziwie dwudziestowiecznego urządzenia załamała go psychicznie, nie mówiąc już o dolegliwościach żołądkowych, spowodowanych wiktem więziennym. Dalej zaś znane więzienne przeżycia włącznie z pisaniem grypsów ołówkiem ukrywanym w mankiecie spodni. Grypsy te wszakże, których efektowne zdjęcie zamieścił w swej książce, pozwoliły Nkrumie kierować akcją partii. Siła jej była wówczas już tak znaczna, że władze pozwoliły mu oficjalnie kandydować do wyborów, wyznaczonych na początek 1951 r. Przeprowadzono je 10 lutego 1951 r., a przytłaczający sukces partii Nkrumaha spowodował, że został on nazajutrz zwolniony i wprost z więzienia zawieziony na audiencję do gubernatora. Sir Charles Arden Clarc przyjął go z nadzwyczajną kurtuazją. Opisując to spotkanie Nkrumah stwierdza, że nie był z natury mściwy, to też zdołał zwalczyć w sobie nienawiść do administracji kolonialnej, a jako zdecydowany przeciwnik wszelkiej dyskryminacji wobec jakiejkolwiek rasy, opuścił więzienie bez rozgoryczenia w stosunku do W. Brytanii.

Polityczna mądrość Brytyjczyków przed którą Nkrumah ostrzegał kiedyś swych rodaków, kazała im teraz szukać wyjścia z honorem z wymykającej im się z rąk sytuacji: gubernator rozmawiał z byłym swym więźniem jak równy z równym i powierzył mu utworzenie rządu, który miał przejąć administrację kraju, nadal wszakże w niektórych dziedzinach pod brytyjskim nadzorem.

Najważniejszą w związku z tym sprawą była afrykanizacja, czyli zastąpienie angielskich urzędników krajowcami, rzecz oczywiście ani łatwa, ani prosta. Obie strony okazały tu duże wyrobienie. W 1951 r. ilość zatrudnionych w administracji krajowców wynosiła zaledwie 20%, a wszyscy oni spełniali funkcje podrzędne, zaś dla pewnego odsetka ich przełożonych, „starego typu kolonialnego" Europejczyków, widok czarnego na stanowisku wyższym, niż maszynistka czy goniec wydał się wciąż jeszcze niewiarygodny. Zdając sobie sprawę z braku wykwalifikowanych zastępców i chcąc zapobiec powstaniu w kraju chaosu przez zbyt pospieszny i gremialny *exodus* urzędników brytyjskich, Nkrumah zapewnił tym ostatnim duże korzyści materialne na pewien okres czasu, by ich obecność nadal móc wykorzystywać. Przyznaje też, że jest zasługą rządu brytyjskiego, iż delikatna ta sprawa mogła być przeprowadzona bez tarć.

W lecie 1951 r. Nkrumah przerwał na krótko swą działalność polityczną i zaproszony do Stanów Zjednoczonych pojechał tam, by otrzymać dyplom doktora *honoris causa*, nadany mu przez *University of Pennsylvania*. — Przyjmowany z wielką pompą i paradą, opisuje to wydarzenie z dumą i radością i serdecznie wspomina przyjaciół z czasów długiego swego w Ameryce pobytu.

Następne lata, to znany z prasy ostatni etap dążenia Złotego Wybrzeża do niepodległości, uzyskanej jak wiadomo 6-go marca 1957 roku. Idee i poglądy, którym Nkrumah kierował się w tak szczęśliwie ukoronowanych wysiłkach, wyrażają następujące jego słowa: prowadzić z przeciwnikiem rokowania na temat spraw zasadniczych to to samo, co zaprzepaścić samą zasadę, o którą się walczy. Zasada jest niepodzielna: trzeba albo przyjąć ją w całości, albo też całą odrzucić — najdrobniejsze ustępstwo w tej dziedzinie równa się sprzeniewierzeniu, wytkniętemu celowi. Prawa narodu do decydowania o swoim losie, o postępowaniu własną drogą ku wolności nie można mierzyć centymetrami barwy skóry, czy stopniami społecznego rozwoju. Jeżeli istnieje jakieś kryterium osądzania, czy dany naród dojrzał do samodzielności, moim zdaniem jest nim gotowość podjęcia odpowiedzialności za własny rząd. Niezaprzeczalnych praw ludów nie wolno silniejszemu hamować jakimikolwiek bądź środkami, czy z jakichkolwiek powodów".

M. Osterwina

PRZEGLĄD KRAJOWEJ PRASY KATOLICKIEJ

Ponieważ w bieżącym roku nie ukazały się jeszcze nowe numery miesięczników katolickich, ograniczymy się w naszym omówieniu do dwóch czasopism, dotychczas na tym miejscu nie wzmiankowanych: dwumiesięcznika „Katecheta" i miesięcznika „Więź".

„Katecheta — dwumiesięcznik poświęcony zagadnieniom nauczania religii" zaczął ukazywać się jesienią ub. roku. Dotychczas ukazały się dwa numery: wrześniowo-październikowy i listopadowo-grudniowy. Wydawcą jest Księgarnia św. Wojciecha w Poznaniu, redaktorem — ks. dr Marian Finke. Krótki wstęp od redakcji wyjaśnia cele i założenia pisma. Jest ono przeznaczone dla wszystkich nauczycieli religii na każdym stopniu nauczania. Ponieważ jest to jedyne w Polsce pismo tego typu, musi ono zajmować się zarówno teorią, jak i praktyką katechetyczną. Pragnie więc budzić i rozwijać myśl teoretyczną, zaznajamiać ze zdobyczami katechetyki w innych krajach oraz pomagać katechetom w dzieleniu się doświadczeniami i podnoszeniu poziomu katechizacji. Przegląd dotychczasowego materiału pozwala

sądzić, iż pismo jest na najlepszej drodze do realizacji swych zamierzeń.

Każdy numer składa się z czterech działów: Zagadnienia, Wskazania dydaktyczne, Co piszą inni, Katechezy. Każdy z tych działów omówimy łącznie dla obu numerów.

Dział „Zagadnienia" otwiera artykuł ks. dr Petera „Prehistoria biblijna w katechezie". Autor, omawiając ogólne zasady wykładu oraz materiał w poszczególnych klasach, przestrzega przed niewłaściwym sposobem ujmowania tych zagadnień, rodzącym pozorne konflikty między wiarą a wiedzą.

Z prawdziwym zainteresowaniem może być przeczytany przez wszystkich rodziców artykuł dr Mielczarskiej „O wczesnodziecięcej religijności", oparty na najnowszej literaturze niemieckiej i osobistych obserwacjach autorki.

Artykuł ks. dr L. Kaczmarka „Katecheta wobec dojrzewającej młodzieży" akcentuje bezwzględną konieczność znajomości przez wszystkich wychowawców psychiki młodzieży, zwracając uwagę, że dorastającą młodzież zwykle traktuje się bądź jak dzieci, bądź też jak dorosłych, co w jednym i drugim wypadku prowadzi do złych skutków. Artykuł zawiera krótki rys psychiki młodzieży w tym okresie oraz zasad postępowania, nawiązując do aktualnych trudności (chuligaństwo).

W nr. 2 „Zagadnienia" rozpoczyna praca ks. dra Wolniewicza „Boże Narodzenie w Ewangelii", omawiająca fakty historyczne związane z narodzeniem Chrystusa.

Dwie następne pozycje sięgają do problematyki wybitnie współczesnej. Ks. prof. Kruppik w artykule „Znajomość duszy współczesnych dziewcząt w naszej katechizacji" mówi o wrodzonej postawie psychicznej dziewcząt i aktualnych wypaczeniach ich psychiki, wyciągając wnioski dla pracy wychowawczej. Natomiast ks. dr L. Kaczmarek zajmuje się zagadnieniem „Katecheta wobec problematyki egzystencjalizmu". Jakkolwiek artykuł trafnie ujmuje istotę zagadnienia, to jednak wydaje się, że katecheta uczący w wyższych klasach powinien bezwzględnie wiedzieć coś więcej na ten temat; w większym też chyba stopniu niż to sugeruje artykuł, musi on „wyjść naprzeciw" egzystencjalizmowi, jeśli chce skutecznie walczyć z pewnym odbiciem tego kierunku w Polsce.

Ks. B. Bejze w swym ciekawym artykule „Filozofia Boga — problem żywy" referuje materiały z odczytu wygłoszonego na kongresie wykładowców filozofii w szkołach średnich (Lyon, 5—7. VI. 54). Zajmuje się najpierw problemami przeżywanymi przez profesorów w związku z wykładem teodycei, a następnie podejściem uczniów do tego przedmiotu (zainteresowanie się młodzieży problemem Boga, przyjmowanie filozoficznych dowodów na istnienie Boga, zainteresowanie historią religii i problematyką ateizmu). Konkludując stawia dwa postulaty: postulat uzgodnienia podwójnej wierności — wobec wyma-

gań wiary i wymagań filozofii, oraz postulat lojalności wobec orientacji myślowych różnych od naszej. Dział zamyka krótkie zreferowanie dziejów zatargu Galileusza z Kościołem, opracowane przez ks. dra W. Karasiewicza.

W dziale „Wskazania dydaktyczne" szczególną uwagę, nie tylko katechetów, budzą dwa artykuły: B. Jabłońskiej „O języku katechetycznym" (nr 1) i ks. dra Finke „Nowe ujęcie podręczników metodycznych" (nr 2). Specjalnie pierwszy z nich polecamy wszystkim rodzicom.

Dział „Co piszą inni" zawiera obszerne omówienia wybranych artykułów z prasy, przede wszystkim zagranicznej, na tematy religijne i pokrewne, nie tylko katechetyczne. O słusznej szerokości zainteresowań tej rubryki świadczyć mogą najlepiej dwa omówienia z n-ru 2: „Laxness i katolicyzm" oraz „Ewolucja duchowa Camusa". Dział „Katechezy" zawiera opracowania szeregu katechez dla różnych stopni nauczania.

Ogólnie rzecz biorąc pismo robi wrażenie bardzo ciekawe. Widać, że ma ono ambicję być wszechstronnym i nowoczesnym, tak w doborze tematów, jak w sposobie ich ujmowania. Oczywiście są i pewne wady, trudne zresztą do uniknięcia. Zbyt może zwięźle i krótko mówi o problemach nieraz bardzo skomplikowanych i złożonych. Dobrze jednak, że w ogóle te problemy stawia. Budzi w ten sposób zainteresowanie i może prowokować do samodzielnych studiów. Wiele cennego dla siebie materiału znajdą w nim również rodzice.

Miesięcznik W i ę ź, związany personalnie z Klubem Inteligencji Katolickiej w Warszawie, jest pismem zupełnie nowym — pierwszy numer ukazał się w końcu lutego. „Więź", jak stwierdza wstępny artykuł „Rozdroża i wartości", podpisany przez zespół redakcyjny — pragnie z różnych stron podejmować problematykę współczesności. Wyjątki z tego artykułu najlepiej zresztą wyjaśnią założenia pisma. Cytujemy: „Stwierdzenie, że chcemy szukać, oznacza więc na tym tle coś więcej niż tylko postawę poznawczą. Owszem, chcemy najpierw wyrazić poprzez to nasz zamiar uczynienia z „Więzi" wspólnego warsztatu, w którym zarówno piszący, jak i czytający od nowa spoglądają na problemy naszej współczesności. Chcemy więc nadać naszym pracom i naszemu współdziałaniu z Czytelnikiem tych zeszytów charakter poszukiwań, weryfikacji, eksperymentatorstwa. Tak, aby — nie pretendując do nieomylności — jak najlepiej dokopywać się prawdy w każdej konkretnej sprawie i sytuacji, biorąc pod uwagę wszystkie jej złożone elementy i okoliczności." „...sens naszej pracy widzimy tylko wówczas, jeśli będzie ona zakorzeniona w tym, co jest bólem i niepokojem naszego czasu, jeśli wyrastać będzie ona z prawdziwego związku z tym, co jest treścią życia współczesnego człowieka zarówno tam, gdzie jest on wielki, jak i tam, gdzie jest on słaby i mały", „...uważamy, że w po-

rządku naturalnym nadrzędną wartością jest człowiek, osoba ludzka; chcemy służyć rozwojowi wartości osobowych w życiu współczesnym". „W oparciu o tę właśnie postawę pragniemy w naszej pracy podchodzić do każdego konkretnego problemu życia współczesnego — tak w dziedzinie kultury, jak ekonomii, czy polityki"... „Pismo nasze jest redagowane przez zespół złożony z katolików i naszym powinnościom wobec katolicyzmu pragniemy dawać wyraz. Postawę tę łączymy z programowym sprzeciwem wobec tego, co określa się nieraz pojęciem atmosfery getta intelektualnego czy społecznego. Atmosfera taka bowiem kiedy powstaje, zawiera w sobie coś co zawęża spojrzenie i oddala ludzi od siebie. Trudno też nie zauważyć, że jedną z trwałych cech współczesności jest różnorodność poglądów na świat, pluralizm nowoczesnej kultury"... „,Więź' zamierzając utrzymać ścisły związek z problematyką współczesnego człowieka musi być otwarta na różne drogi jego myślenia oraz na trudności i zwątpienia, jakie on przeżywa. Musi stwarzać szerokie ramy, umiejąc równocześnie zachować i ukazać własne oblicze światopoglądowe".

Następną pozycją numeru jest „Kantata Anielska po raz drugi" Jerzego Zawieyskiego (wielu z nas czytało „Kantatę Anielską" ogłoszoną przez Zawieyskiego w „Tygodniku Powszechnym" 10 lat temu). Obecna „Kantata" nawiązuje do poprzedniej, jest próbą obrachunku tych 10 lat, które je dzielą, charakteryzuje sytuację moralną społeczeństwa w chwili obecnej i wynikające stąd zasadnicze kierunki zadań Kościoła i katolików.

Pewną wstępną próbą charakterystyki narastania życiowej postawy egzystencjalistycznej czy egzystencjalizującej w niektórych kołach naszego społeczeństwa, pewną analizą przyczyn tego zjawiska, jego oceną i związaną z nim problematyką zajmuje się artykuł J. Eski i A. Stanowskiego „Wstęp do dialogu z ,polskim egzystencjalizmem' ".

Zagadnieniom dialogu: władza — społeczeństwo, ekonomicznym i społecznym przesłankom demokratyzacji oraz programowi pogłębienia tych przesłanek poświęcony jest artykuł J. Zabłockiego „Drogi demokratyzacji" (Propozycje do dyskusji).

Na materiał literacki składają się wiersze Krystyny Konarskiej-Łosiowej i Andrzeja Szmidta oraz esej Jacka Łukasiewicza „Republika mieszkańców", poświęcony analizie jednego z podstawowych problemów zawartych w twórczości Parnickiego, który przewija się przez wszystkie dotychczasowe jego pozycje („Aecjusz", „Srebrne orły", „Koniec «Zgody Narodów»" i niewydane jeszcze „Słowo i ciało").

W dziale „Konfrontacje" wyróżniają się bardzo ciekawe relacje T. Reklewskiej na temat t. zw. „communautés" nowych form współżycia i działalności katolików — i nie tylko katolików — francuskich.

Sprawozdawczy dział „Fakty i komentarze" poświęcony jest bardzo różnorodnej tematyce. Znajdujemy tam m. in. informacje o popaździernikowym odrodzeniu inicjatyw i ośrodków służących rozwojowi Ziem Zachodnich, sprawozdanie z rocznej działalności Klubu Inteligencji Katolickiej w Warszawie, oraz omówienie Drugiej Wystawy Sztuki Nowoczesnej (art. uzupełniony czterema wkładkami ilustracyjnymi).

J. A. E.

Ze względu na brak miejsca w numerze bieżącym dalsze odpowiedzi na ankietę „Formacja katolicka w dwudziestoleciu" drukować będziemy w numerach następnych. Odpowiadając na pytania czytelników wyjaśniamy, że ankieta otwarta jest dla wszystkich, którzy dzięki swym rozmaitym obserwacjom, doświadczeniom i przemyśleniom mogą wzbogacić naszą wiedzę o problemach objętych ankietą.

Résumé

Chronique

TREŚĆ ZESZYTU

ZDARZENIA — KSIĄŻKI — LUDZIE



IN HOC
SIGNO
VINCES